"Katakan padaku, sobat, hendak ke manakah kau ingin kuantar ...
— Aku ingin pergi ke kota Rasul, demi mencari
Maqâm Cahaya dan Belerang Merah."

Ibn 'Arabî, *Kitab Perjalanan Malam*

GEMALA ILMU
& HIKMAH
Islam
menyajikan informasi dan ulasan kontemporer yang dinamis dan progresif
seputar Islam, konsep maupun aksi

Mencari Belerang Merah

Kisah Hidup Ibn 'Arabî

Claude Addas

Hanya Menerbitkan Buku

(terbit pertama kali dalam bahasa Prancis:
Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge, Paris: Éditions Gallimard, 1989,
dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Peter Kingsley,
Cambridge: The Islamic Society, 1993)

Penerjemah: Zaimul Am
Penyunting: Muhammad Al-Fayyadl
Tata Letak: Galih Selo Seto

PT SERAMBI ILMU SEMESTA
Anggota IKAPI
Jln. Kemang Timur Raya No. 16, Jakarta 12730
Email: info@serambi.co.id

Cetakan I: Jumadilawal 1425 H / Juli 2004 M

ISBN: 979-3335-73-4

PENGANTAR PENERJEMAH EDISI INGGRIS

Ini tidak sekadar terjemahan atas buku yang terbit dalam bahasa Prancis pada 1989, berjudul *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge*, tetapi persisnya merupakan edisi kedua. Penulis telah memodifikasi sejumlah bagian: sesekali beberapa bahan baru ditambahkan; yang orisinal dari saya hanyalah indeks dari sepilihan istilah-istilah Arab yang diperluas menjadi glosari penuh untuk memudahkan pembaca yang tidak mengetahui bahasa Arab. Seperti biasanya, saya mengikuti penulis dengan menghilangkan awalan *al-* di depan nama diri.

Saya berutang budi sedalam-dalamnya tidak saja kepada Claude Addas, tetapi juga kepada Michel Chodkiewicz atas bantuan tetap mereka.

P. K.

UNTUK AYAHANDA

Daftar Isi

DAFTAR SINGKATAN

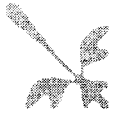
Awâmir: *al-Awâmir al-'Alâ'iyyah fi al-Umûr al-'Alâ'iyyah*, karya Ibn Bîbî.
Bayân: *al-Bayân al-Mughrib fi Akhbâr al-Maghrib*, karya Ibn 'Idzârî.
Bidâyah: *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, karya Ibn Katsîr.
B.E.O.: *Bulletin des études orientales*.
Dzikr: *Dzikr Bilâd al-Andalus li Mu'allif Majhûl*.
Dîbâj: *al-Dîbâj al-Mudzhab*, karya Ibn Farhûn.
Durrah: *al-Durrah al-Fâkhirah*, karya Ibn 'Arabî.
EI: *Encyclopedia of Islam* (*EI*[1] edisi pertama, *EI*[2] edisi kedua).
E.T.: *Études traditionelles*.
Fushûsh: *Fushûsh al-Hikam*, karya Ibn 'Arabî.
Fut.: *al-Futûhât al-Makkiyyah*, karya Ibn 'Arabî.
GAL: *Geschichte der arabischen Literatur*, karya C. Brockelmann.
Histoire et classification: *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, karya O. Yahia.
I.F.A.O.: Institut français d'archéologie orientale.
I.F.D.: Institut français de Damas.
Ijâzah: *Ijâzah li al-Malik al-Muzhaffar*, karya Ibn 'Arabî.
Misykât: *Misykât al-Anwâr*, karya Ibn 'Arabî.
Muhâdharah: *Muhâdharah al-Abrâr*, karya Ibn 'Arabî.
Mu'jib: *al-Mu'jib fî Talkhîsh Akhbâr al-Maghrib*, karya 'Abd al-Wahîd al-Marrâkusyî.
Nafh: *Nafh al-Thîb*, karya Maqqarî.
Nayl: *Nayl al-Ibtihâj*, karya Ahmad Bâbâ.
Passion: *The Passion of al-Hallâj*, karya L. Massignon.
R.E.J.: *Revue des études juives*.
R.G.: Répertoire général des œuvres d'Ibn 'Arabî, dalam buku O. Yahia, *Histoire et classification*.
Rûh: *Rûh al-Quds*, karya Ibn 'Arabî.
Seal of the Saints: *Seal of the Saints*, karya M. Chodkiewicz.
Syadzarât: *Syadzarât al-Dzahab*, karya Ibn al-'Imâd.
Tak.: *Takmilah*, karya Ibn al-Abbâr.
Tâlî: *Tâlî Wafayât al-A'yân*, karya Ibn al-Suqâ'î.

Tarâjim: *Tarâjim Rijâl al-Qarnayn al-Sâdis wa al-Sâbi'*, karya Abû Syâmah.

Tashawwuf: *al-Tashawwuf ilâ Rijâl al-Tashawwuf*, karya Ahmad Tâdilî.

'Unwân: *'Unwân al-Dirâyah*, karya Ghubrînî.

Wâfî: *al-Wâfî bi al-Wafayât*, karya Shafadî.

Wahîd: *al-Wahîd fî Sulûk Ahl al-Tawhîd*, karya 'Abd al-Ghaffâr al-Qûshî.

Kata Pengantar

KETIKA beberapa tahun silam saya memutuskan untuk mulai menelusuri jejak Ibn 'Arabî, saya telah menyadari bahwa pengembaraan itu akan lama dan penuh tantangan. Saya tidak akan memulainya sama sekali kecuali jika pada saat itu juga saya yakin akan mendapat bantuan dan uluran tangan dari sesama pengembara lain. Di antara sahabat dalam perjalanan itu—yang jumlahnya sangat banyak, sehingga mustahil menyebutkan mereka satu per satu—ada lima orang yang sangat berjasa kepada saya: Profesor Pierre Thillet, yang telah bersedia membimbing disertasi saya; ayahanda Michel Chodkiewicz, yang melaluinya saya berkenalan dengan semesta Syekh al-Akbar semasa saya kanak-kanak, dan berkat beliau saya mulai mencintainya tatkala saya remaja dan memahaminya ketika saya dewasa; suami saya, yang selama tahun-tahun penelitian ini tiap hari terlibat dalam pengembaraan saya dan bersedia berkorban untuknya; putri saya Walâyah, yang ikut-serta bersama kami di tengah-tengah pengembaraan untuk menghadirkan "kesegaran dan kedamaian" bagi kami; Dominique de Ménil, yang karena bantuan dan semangat persahabatannya menjadikan penyusunan karya ini jauh lebih mudah. Saya ingin menghaturkan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada mereka. Akhirnya, adik perempuan saya, Agnès, yang telah bersusah payah selama berminggu-minggu menyalin manuskrip yang sebenarnya sering kali sulit dibaca. Ia telah menyadari betapa ia

berbaik hati kepada saya, namun saya tetap ingin mengucapkan terima kasih kepadanya.

Selain mereka yang memberikan bantuan langsung kepada saya, saya juga ingin mengucapkan terima kasih kepada keturunan murid-murid Ibn 'Arabî yang masih hidup karena telah membantu saya menyelesaikan karya ini. Terlepas apakah dikenal atau tidak, mereka telah menjamin transmisi dan pemeliharaan warisan Ibn 'Arabî selama delapan abad. Saya yakin bahwa saya tidak cukup pantas untuk memasukkan nama saya ke dalam silsilah mereka.

Paris, Oktober 1987

Pendahuluan

SELAMA beberapa tahun silam, ruang yang diberikan para penerbit kepada karya-karya tasawuf umumnya dan Ibn 'Arabî khususnya semakin meningkat. Ini terjadi di negara-negara Arab maupun di Barat, dan sering kali melibatkan penerbitan karya-karya di luar seri yang lebih khusus. Jumlah edisi kritis, penerjemahan, dan monografi semakin bertambah.[1] Sejumlah aspek lain ajaran Ibn 'Arabî, yang disebut-sebut sebagai *Syaykh al-akbar*, "Mahaguru Terbesar", juga telah mendapat perhatian. Akan tetapi, mencari sebuah karya tentang kehidupannya yang memenuhi syarat riset historis yang mendasar dalam berbagai bibliografi mutakhir akan sia-sia. Satu-satunya karya dengan cakupan seperti itu yang kini mudah dijangkau adalah kajian Asín Palacios dalam *Islam cristianizado*. Di awal buku yang terbit di Madrid pada 1931 ini, dalam kurang dari seratus halaman, Asín berusaha membentuk kembali tahapan penting pengembaraan samawi dan perjalanan spiritual sang pengarang *Futûhât Makkiyyah* itu. Meskipun Asín hidup dan menulis sesudah Nicholson maupun Nyberg, dia jauh lebih unggul dalam kajian tentang Ibn 'Arabî daripada keduanya. Sayangnya, ketika dia menuntaskan karyanya, *Vida de Abenarabi*,

1 Semua karya ini terlalu banyak untuk disebutkan di sini, dan hanya akan disebutkan dalam daftar pustaka.

penelitian terhadap topik Syekh al-Akbar benar-benar sudah tidak ada lagi. Ini berarti bahwa dia tak memiliki akses terhadap semua informasi yang kini tersedia: secara khusus saya merujuk karya O. Yahia, *History and Classification of the Work of Ibn 'Arabî*, yang merupakan hasil kajian panjang dan tekun terhadap pelbagai manuskrip. Lagi pula banyak monografi yang telah dipersembahkan tentang jalan mistik (*tashawwuf*) selama abad ke-6 dan ke-7 Hijriah—misalnya, karya Fritz Meier dan Henry Corbin—belum ditulis. Tak pelak lagi, hal ini semakin mempersulit penempatan Ibn 'Arabî dalam lingkungannya dibandingkan dengan masa sekarang.

Karena itu, meskipun sketsa biografis yang dipersembahkan islamolog besar asal Spanyol yang hidup hingga sekarang ini tetap menjadi sumber penting yang digunakan kebanyakan penulis tatkala membicarakan kehidupan Ibn 'Arabî, namun secara umum sketsa itu telah usang. Haruslah ditambahkan bahwa selain kelemahan yang diakibatkan oleh sejarah, juga terdapat kelemahan serius dalam karyanya karena dia tidak akrab dengan sejumlah besar tulisan Ibn 'Arabî, termasuk literatur historiografi dan hagiografi yang disusun pada masa Ibn 'Arabî atau sesudahnya. Asín hanya menggunakan informasi yang termaktub dalam beberapa karya Ibn 'Arabî—khususnya *Futûhât dan Rûh al-Quds*—dan dua buah kompilasi yang jelas disusun belakangan: *Nafh al-Thîb* Maqqarî (w. 1041/1631) dan *Syadzarât al-Dzahab* Ibn al-'Imâd (w. 1089/1678). Dengan kata lain, di satu pihak, dia gagal menggunakan sumber internal yang berlimpah, khususnya *samâ'* atau "ijazah pembacaan" yang termuat dalam karya-karya Ibn 'Arabî yang—seperti akan kita lihat nanti—memungkinkan penelusuran kembali dan pencatatan tarikh yang tepat dari pengembaraannya di Timur. Ini belum termasuk sejumlah risalah Ibn 'Arabî yang tidak diterbitkan, yang terkadang memuat informasi berharga perihal pertemuan, pengembaraan dan pengalaman spiritualnya. Di pihak lain, Asín gagal memanfaatkan sumber-sumber luar yang selain sangat penting juga dapat diperoleh dengan mudah; misalnya, *Takmilah* karya Ibn al-Abbâr (w. 658/1259), yang terbit di Madrid sekitar 1888, *'Unwân al-Dirâyah* karya Ghubrînî, terbit di Aljazair

pada 1910, atau *Tashawwuf ilâ Rijâl al-Tashawwuf*[2] karya Yûsuf ibn Yahyâ al-Tâdilî (w. 627/1230). Semua karya tersebut dan dokumen sejenis lainnya menyediakan sejumlah penggalan informasi tentang Ibn 'Arabî maupun tokoh-tokoh yang secara langsung maupun tidak telah memainkan peran dalam perkembangannya. Demikian pula, jelas bahwa Asín tidak pernah membaca *Wâfî* karya Shafadî (w. 764/1363), *Dzayl 'alâ Kitâb al-Rawdhatayn* karya Abû Syâmah (w. 665/1268), atau *Dzayl Mir'ât al-Zamân* karya al-Yûnînî (w. 726/1326).[3] Semua dokumen ini, beserta sejumlah besar dokumen lain yang tak mungkin satu per satu saya sebutkan di sini, menyajikan informasi terperinci mengenai penghargaan yang diberikan kepada Ibn 'Arabî di Timur dan mengenai para sahabatnya di Syria.

Dengan demikian, tidaklah mengherankan jika penelitian paling dangkal dari *Vida de Abenarabi* mengungkapkan kelemahan, kesesatan, dan banyak kesalahan. Misalnya, Asín Palacios menyatakan bahwa Ibn 'Arabî berada di Mosul pada 601 H, dan di Kairo pada 603 H.[4] Kini kita bisa menyatakan dengan lebih tepat: dapat dikemukakan bahwa pada 601 H Ibn 'Arabî juga pergi ke Yerusalem;[5] bahwa pada 602 H ia pergi ke Konya,[6] dan kemudian kembali ke Yerusalem[7] sebelum melanjutkan perjalanan ke Hebron pada 602 H[8] dan akhirnya ke Kairo pada 603 H. Di bagian lain, Palacios membuat kesalahan—yang benar-benar diulangi para penulis sesudahnya yang hanya terbiasa menyalin kesimpulannya—mengenai tarikh pertemuan Ibn 'Arabî di Konya dengan sultan Saljuk Kaykâ'ûs. "Ibn 'Arabî," demikian Palacios menulis, "tiba di Konya, ibukota bagian wilayah Byzantium yang ditaklukkan Islam;

---

2 Meskipun edisi kritik perdana A. Faure baru diterbitkan pada 1954 di Rabat (edisi kedua oleh A. Tawfîq juga diterbitkan di Rabat pada 1984), sejumlah besar manuskrip karya itu masih ada hingga kini.

3 Ketika dia menulis *Islam cristianizado*, setahu saya semua karya itu belum diterbitkan.

4 *Islam cristianizado*, h. 85–6.

5 Bdk. O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, I.F.D., Damaskus 1964, Répertoire Général, § 26, 68, 169.

6 Ibid., R.G. § 28, 33, 70.

7 Ibid., R.G., § 297, 511, 548.

8 Ibid., R.G. § 639, *samâ'* § 8.

di sanalah raja Kaykâ'ûs naik tahta pada 607/1210. Ketenaran Ibn 'Arabî sampai ke istana yang dipimpinnya, dan raja pun perlu menemuinya secara pribadi dan menyambutnya sehangat mungkin... Masa ini relatif tenang, sehingga Ibn 'Arabî dapat menyelesaikan tulisannya. Di sana ia menciptakan dua buah karyanya: *Risâlâh al-Anwâr* dan *Kitâb Masyâhid al-Asrâr*."[9] Corbin menyebutkan secara ringkas pertemuan antara raja dan sufi itu sebagai berikut: "Tiga tahun kemudian, yakni pada 607/1210, Ibn 'Arabî berada di ibukota Anatolia, Konya, di mana penguasa Dinasti Saljuk, Kaykâ'ûs I, menghaturkan sambutan luar biasa."[10] Padahal sebenarnya *Risâlâh al-Anwâr* ditulis di Konya pada 602, bukan 607; ini dinyatakan secara eksplisit oleh Ibn 'Arabî sendiri di bagian akhir naskah itu.[11] Sedangkan *Kitâb Masyâhid al-Asrâr* ditulis di Sevilla pada 590; ini juga dinyatakan penulisnya di bagian paling awal karya tersebut.[12] Akhirnya, "sambutan luar biasa" Kaykâ'ûs mustahil terjadi pada 607 H karena alasan yang sederhana, yakni mengingat bahwa raja baru naik ke tampuk kekuasaan pada 608/1211.[13] Layak dicatat bahwa Palacios maupun Corbin tidak memberi rujukan jelas yang dapat membantu memperkuat pernyataan bahwa pertemuan khusus ini terjadi pada tahun tersebut.

Salah satu fakta lain yang harus diingat adalah bahwa seperti biasanya Asín hanya mengulang informasi yang terdapat pada biografi singkat yang ditambahkan editor Mesir pada naskah *Futûhât* dan sebenarnya merupakan ikhtisar dari karya Maqqarî, *Nafh al-Thîb*.[14] Demikian juga, pendapatnya mengenai kejadian terkenal di Bougie pada 597/1200, ketika Ibn 'Arabî sendiri menganggap dirinya menyatu dengan bintang-bintang dan huruf-huruf abjad. Peristiwa ini dilaporkan secara terperinci tidak hanya oleh Ghubrînî,[15] melainkan juga oleh Ibn 'Arabî sendiri pada dua kesem-

---

9 *Islam cristianizado*, h. 89.

10 Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, Princeton & London, h. 69.

11 O. Yahia, R.G. § 33.

12 Ibid., R.G. § 432.

13 Lihat *EI2* s.v. [sub verbo] Kaykâ'ûs.

14 Edisi 1293 yang digunakan Asín, diterbitkan pada bagian awal jilid pertama; dalam edisi Bûlâq (1329 H), pada bagian akhir jilid IV.

15 *Unwân al-Dirâyah*, edisi Aljazair, 1970, h. 158–59.

patan terpisah.[16] Hal serupa juga berlaku pada kasus pertemuan antara Ibn 'Arabî dan Suhrawardî di Baghdad. Mengutip Asín, "ia [Ibn 'Arabî] tiba di Baghdad pada 608 H. Ini kedatangannya yang terakhir. Tujuannya adalah bertemu secara pribadi dengan seorang tokoh sufi besar yang telah merintis mazhab yang mengajarkan khotbah dan latihan mistik. Tokoh ini adalah Syihâb al-Dîn Suhrawardî, penulis *'Awârif al-Ma'ârif*... Para sejarawan mendedahkan pertemuan penting di antara dua tokoh itu dengan amat terperinci: 'Sejenak mereka saling memandang dalam diam, kemudian berpisah tanpa berucap sepatah kata.'"[17] Sayangnya, Asín tidak menyebutkan siapa sejarawan itu. Untuk membelanya, O. Yahia mengutip Ibn al-'Imâd sebagai otoritas yang menempatkan episode Baghdad itu pada 608 H.[18] Akan tetapi, penggalan dalam *Syadzarât*[19] tidak menerangkan tempat atau tarikh peristiwa itu. Ini menimbulkan pertanyaan apakah peristiwa itu memang sungguh-sungguh terjadi.

Di sisi lain, Asín Palacios sama sekali tidak menyebutkan perkawinan Ibn 'Arabî dan ibu Shadr al-Dîn al-Qûnawî, meski ini telah disebutkan dalam beberapa sumber Arab dan Persia. Peristiwa dalam kehidupan pribadi Syekh al-Akbar ini sebenarnya mempunyai dampak sangat penting bagi penyebaran pemikirannya di dunia Islam. Asín sebaliknya malah mengungkapkan—sama sekali tanpa bukti yang kuat—pertemuan antara Ibn 'Arabî dan Abû Madyan di Bougie pada 590 H.[20] Padahal, dalam *Rûh*,[21] Ibn 'Arabî dengan tegas menyatakan bahwa ia tidak pernah secara fisik berjumpa dengan tokoh yang dianggapnya sebagai gurunya itu *par excellence*.

---

16 Ibn 'Arabî, *Kitâb al-Bâ'*, Kairo, 1954, h. 10-11; *Kitâb al-Kutub*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948, h. 49.

17 *Islam cristianizado*, h. 91.

18 *Histoire et classification*, h. 98.

19 Ibn al-'Imâd, *Syadzarât al-Dzahab*, Beirut, 1979, V, h. 193–94.

20 *Islam cristianizado*, h. 60.

21 *Rûh*, Damaskus, 1970, § 19, h. 114: terjemahan Inggris oleh R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, edisi kedua, Sherborne, 1988, h. 121.

Pada akhirnya perlu ditekankan sejauh mana reliabilitas *Vida de Abenarabi* dapat diselaraskan dengan kenyataan bahwa karya ini sangat ditandai bahkan terkadang dirusak oleh prasangka keagamaan penulisnya. Ini terbukti dari judul karya itu: *Islam cristianizado*. Tak ada alasan untuk mencantumkan ungkapan kasar ("ketidakseimbangan mental", "hal yang patologis") yang sering mengiringi nama Ibn 'Arabî.[22] Betapapun provokatifnya istilah tersebut, ia masih dapat diabaikan. Hingga batas tertentu, bentuk prasangka ini dapat dipahami mengingat kehidupan para pendeta di masa Asín Palacios. Namun, ketika hal itu mulai mendorongnya untuk menyatakan tanpa alasan apa pun bahwa Ibn 'Arabî termotivasi oleh "kebencian politis terhadap orang Kristen", sehingga ia kembali ke Anatolia pada 612 H "untuk mengarahkan kebijakan anti-Kristen Kaykâ'ûs", prasangkanya menjadi semakin keterlaluan. Menafsirkan suasana batin adalah satu hal, dan menulis ulang sejarah adalah hal yang lain. Jika saja Asín mau sedikit bersusah payah membekali diri dengan sejarah Timur-Dekat pada zaman Ibn 'Arabî, dia akan menemukan bahwa kebijakan Kaykâ'ûs sangat jauh dari sikap anti-Kristen, sampai-sampai para penulis muslim menyebutnya bersekongkol dengan kaum Frank.[23]

Jika dalam hal tertentu kelemahan karya Asín dapat dimaklumi, hal serupa tidak berlaku bagi para penulis mutakhir yang membahas kehidupan Ibn 'Arabî. Mereka sebenarnya gagal memanfaatkan karya-karya yang disebut di atas, meskipun semua itu dapat dengan mudah diperoleh. Karya Ibn 'Arabî *Rasâ'il*, misalnya, disunting di Hyderabad pada 1948; edisi kritis pertama dari karya al-Tâdilî, *Tashawwuf*, disusun pada 1954, sementara bagian terbesar *Thabaqât* mulai dicetak sejak tahun 1950. Alih-alih serius memeriksa pernyataan-pernyataan Palacios, para penulis yang lebih mutakhir justru mengulangi berbagai kesalahan yang tertera dalam

22 Lihat misalnya, h. 79, 101, 104–5.

23 Mengenai topik ini lihat S. Humphreys, *From Saladin to Mongols*, New York, 1977, h. 440–41 dan di bawah, bab 9.

Islam cristianizado, atau lebih buruk lagi malah menambahnya.[24] Dalam hal ini, pengantar Ruspoli terhadap bab 167 *Futûhât* bersifat khas. Pada empat halaman yang disusunnya tentang kehidupan Ibn 'Arabî, Ruspoli berusaha mereka-reka perkawinan Nizhâm, yang mengilhami karya *Tarjumân al-Asywâq*,[25] dan memastikan bahwa Ibn 'Arabî kembali ke Barat setelah tiba di Timur pada 598 H.[26]

Tak dapat dipungkiri bahwa O. Yahia telah berupaya keras mencapai ketepatan dalam tabel kronologis kehidupan Ibn 'Arabî yang dilampirkannya di bagian awal Indeks Umum-nya. Tetapi, di sini pun kita mencatat sejumlah besar penghilangan dan ketidaktelitian. Misalnya, mengenai tahun 586/1190, Yahia sengaja membatasi diri dengan meriwayatkan kunjungan Ibn 'Arabî kepada salah seorang wanita yang menjadi guru spiritualnya di Marchena, tetapi anehnya ia gagal memaparkan bahwa pada tahun itu juga Ibn 'Arabî pergi ke Kordoba, ketika sebuah peristiwa penting dalam perjalanan spiritualnya terjadi. Padahal, sepenggal informasi ini dikemukakan pada salah satu bagian terkenal dari *Fushûsh al-Hikam*.[27] Demikian pula, Yahia tidak menyebutkan bahwa pada 595/1198 Syekh al-Akbar kembali ke Kordoba dan menghadiri pemakaman Ibn Rusyd yang dijelaskannya dalam *Futûhât*;[28] atau bahwa pada tanggal 12 Jumadilawal 599/1202, ia pergi ke Thaif, seperti diceritakannya di bagian pembuka *Hilyah al-Abdâl*,[29] dan

---

24 Saya secara khusus merujuk pada pengantar Ruspoli hingga bab 167 *Futûhât* (*L'Alchimie du bonheur parfait*, Paris 1981), bahkan pengantar paling mutakhir M. Gloton hingga bab 178 *Futûhât* (*Traite de l'Amour*, Paris 1987). Austin, dalam pengantarnya atas *Sufis of Andalusia* dan terjemahan *Fushûsh al-Hikam* (*The Bezels of Wisdom*, London 1980), menyajikan sebuah ringkasan biografis yang jauh lebih tepat dan berisi kesalahan yang jauh lebih sedikit; ia juga sedia bersusah payah merujuk para guru Ibn 'Arabî dalam *Takmilah*. Meskipun demikian, akan kita lihat bahwa terkadang ia membuat kekeliruan dengan hanya bersandar pada pendapat Asín tanpa memeriksa apakah pendapat itu benar atau tidak.

25 *L'Alchimie du bonheur parfait*, h. 13.

26 Ibid.: "Selama tahun-tahun itu (1210-24), Ibn 'Arabî lebih banyak menetap di Anatolia sambil melanjutkan perjalanan antara Mekah, Mesir, Maghrib, dan Tunisia."

27 *Fushûsh al-Hikam*, ed. 'Afîfî, Beirut, 1980, I, h. 110.

28 *Futûhât*, edisi Bûlâq, 1329 H, I, h. 154.

29 *Hilyah al-Abdâl*, dalam *Rasâ'il*, h. 1.

bertafakur di makam Ibn 'Abbâs. Kita mungkin terheran-heran mendengar bahwa pada 598 H Ibn 'Arabî menetap di Casablanca, sementara kota dengan nama itu baru berdiri pada abad ke-8.[30]

Itu semua menunjukkan bahwa dewasa ini tidak ada kajian akurat dan lengkap mengenai kehidupan Ibn 'Arabî yang tersedia dalam bahasa Barat. Orang-orang yang agak beruntung mengatasi kesulitan bahasa Arab dapat memilih untuk merujuk sumber-sumber Arab yang kuno maupun modern. Mereka pun dihadapkan pada pilihan antara dua macam dokumen yang berbeda, atau tepatnya antara dua jenis informasi yang berbeda. Di sisi lain, ada uraian yang diberikan pada entri yang sering kali singkat dan kurang bermakna dalam *Thabaqât*, khazanah biografis yang di dalamnya penulis dengan yakin meringkas keseluruhan masa hidup itu hanya dalam beberapa baris. Dengan membosankan dan kering, *curricula vitae* itu nyaris seluruhnya sama dan diulangi dari satu penulis ke penulis, abad demi abad: nama panggilan, nama lengkap, guru-guru, perjalanan, dan karangan. Demi mempertahankan upaya ini, maka, seperti halnya Asín, kita hanya dapat merujuk *Nafh al-Thîb*, yang di dalamnya penulis dengan sangat cermat menyalin dan mengumpulkan sejumlah entri yang mencantumkan Ibn 'Arabî pada zamannya.[31] Sayangnya, Maqqarî tak jauh berbeda dengan kebanyakan penulis berbahasa Arab lain dalam pengabaiannya terhadap kebenaran historis; kelebihannya hanyalah karena ia merupakan pendukung kuat Ibn 'Arabî. Karena itu, ia menyusun sekumpulan kisah anekdot luar biasa yang—seperti akan kita lihat ketika mulai menelaahnya nanti—kemungkinan besar berasal dari Fayrûzâbâdî (w. 817/1414).

Bentuk dokumen kedua berisi tulisan-tulisan biografis. Misalnya, ada beberapa halaman yang lebih baik pada bagian awal karya al-Qârî al-Baghdâdî, *Manâqib Ibn 'Arabî*,[32] yang menyajikan

---

30 Lihat *EI2* s.v. Dâr al-Baydhâ'.

31 Maqqarî, *Nafh al-Thîb*, Beirut, 1388/1968. II, h. 161–85.

32 *Al-Durr al-Tsamîn fî Manâqib Muhyî al-Dîn*, Beirut 1959 (selanjutnya disingkat *Manâqib Ibn 'Arabî*).

ringkasan kehidupan Ibn 'Arabî dalam bentuk gaya anekdot seperti yang digunakan Farîd al-Dîn 'Aththâr dalam *Tadzkirat al-Awliyâ'*. Tetapi, penulis tidak berhenti sampai di situ. Untuk menarik pembacanya pada kehidupan Syekh al-Akbar—tokoh yang dihormatinya—secara panjang lebar ia menjelaskan adanya berbagai ulama atau teolog bereputasi sangat baik, tanpa menaruh curiga terhadap ortodoksi mereka, yang mengakui kewalian Ibn 'Arabî. Untuk itu, ia cukup membuat-buat pernyataan yang tidak pernah mereka kemukakan. Misalnya, pernyataan moderat al-Dzahabî bahwa Ibn 'Arabî adalah "teladan bagi orang-orang yang mengajarkan Kesatuan Wujud" diubah dalam *Manâqib* menjadi "syekh, zahid, imam, wali, samudra kebenaran ..."![33] Legenda emas ini kemudian diabadikan pada abad-abad berikutnya oleh Sya'rânî,[34] dan kurang lebih juga oleh Maqqarî.

Yang benar menurut sebagian pendukung Ibn 'Arabî akhirnya benar juga menurut semua musuhnya. Mereka sama-sama tak terusik kepalsuan. Kedua belah pihak menulis *ad maiorem Dei gloriam*, dan dengan lugu mengalihkan kebenaran historis dari tempat semestinya. Al-Dzahabî, misalnya, tidak berpikir dua kali ketika meriwayatkan bahwa Ibn 'Arabî telah mengawini jin yang pernah menyerangnya habis-habisan.[35] Penulis lain yang tidak malu-malu mengidap khayalan semacam itu menyatakan bahwa ia memiliki kelainan seksual[36]—sebuah tuduhan yang harus diakui ceroboh terhadap seseorang yang bersabar menghadapi hujatan kafir di mata para fukaha.

Selama satu dekade terakhir, Syekh Mahmûd Ghurâb dari Damaskus telah berupaya keras untuk membuat Ibn 'Arabî dikenal

---

33 Ibid., h. 38. Editor *Manâqib*, Dr. Shalâh al-Dîn Munajjid, menukil naskah asli al-Dzahabî yang menurut al-Qârî al-Baghdâdî harus dikutip. Ini dicatat oleh Yâfi'î (bdk. *Mir'ât al-Janân*, edisi 1338, IV, h. 100) dan tak pelak lagi berasal dari karya al-Dzahabî, *Ta'rîkh al-Islâm*, meskipun saya tidak dapat membuktikan hal ini. Kesalahan serupa muncul dalam catatan biografis Ibn Katsîr dalam *Bidâyah* (bdk. *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 36).

34 Sya'rânî, *al-Yawâqît wa al-Jawâhir*, Kairo, 1369, *ad init*: *al-Thabaqât al-Kubrâ*, I, h. 188.

35 Dzahabî, *Mîzân al-I'tidâl*, Beirut, 1965, III, h. 659.

36 Lihat, misalnya, Shafadî, *al-Wâfî bi al-Wafayât*, Wiesbaden, 1981, IV, h. 174.

secara lebih baik di dunia Arab. Dia menerbitkan sepuluh dan sejumlah karya lain yang menghimpun beragam naskah Ibn 'Arabî menurut tema "Alam Imajinal", "Manusia Sempurna", dan lain sebagainya. Salah satu monografi ini, yang diterbitkan di Damaskus pada 1983, diberi judul *Kehidupan Ibn 'Arabî menurut Ibn 'Arabî*.[37] Karena percaya pada metode yang dirumuskannya sendiri, penulis hanya menyusun kembali naskah satu per satu (yang hanya diambil dari karya-karya tentang Ibn 'Arabî yang telah diterbitkan; dia tidak memanfaatkan manuskrip), yang di dalamnya Ibn 'Arabî berbicara sebagai orang pertama. Bunga rampai ini sangatlah bermanfaat, namun sayangnya Mahmûd Ghurâb gagal memberi rujukan bagi kutipan yang berceceran ini. Dalam kreasi sastra sebesar karya Ibn 'Arabî yang berjumlah ribuan halaman, sekurang-kurangnya hal ini tidaklah meyakinkan.

Pendek kata, setiap pembaca kontemporer yang ingin memanfaatkan biografi tentang Ibn 'Arabî—bahkan sekalipun dia mengenal bahasa Arab—hanya dihadapkan pada dua pilihan. Kajian Asín Palacios, selain kelemahan telaknya, juga sarat dengan prasangka atau kisah-kisah fantastik yang diceritakan para sejarawan Arab yang, lantaran bertumpu pada kesesatan penulisnya, memberikan sejumlah besar anekdot rekaan atau fitnah. Setidaknya hal ini merupakan situasi yang sangat paradoksal, ketika, di satu sisi kita mempertimbangkan signifikansi Ibn 'Arabî dan mazhabnya dalam sejarah tasawuf (yang bahkan diakui para penentangnya), sementara di sisi lain kita mencatat betapa jumlah kajian dan penerjemahan di bidang ini tetap meningkat dari tahun ke tahun. Tak ada keraguan untuk berupaya menempatkan semua hal itu dengan benar, dan kewajiban itulah yang saya lakukan pada karya ini. Mengkaji Syekh al-Akbar seolah-olah ia hanyalah seorang metafisikawan ulung tanpa akar, tanpa sejarahnya sendiri, tanpa tanah air, akan menghadapi kegagalan dalam menafsirkan secara tepat nuansa cara berpikir yang tak terpisahkan dari pengalaman pri-

---

37 Terjemahan bebas dari judul asli *Ibn 'Arabî: Tarjamah Hayâtihi min Kalâmihi* (Damaskus, 1983).

badinya. Yang pasti, ia ditakdirkan untuk memenuhi fungsi luar biasa dalam sejarah tasawuf masa berikutnya, baik sebagai sumber rujukan utama dalam persoalan-persoalan doktrin maupun sebagai sumber gelombang spiritual yang bahkan hingga kini tak kunjung surut. Akan tetapi, fungsi ini, yang dijelaskan dan disiratkan oleh gelarnya sebagai "Penutup Kewalian Muhammad", bukanlah sesuatu yang dapat dipahami dengan mudah oleh setiap orang tanpa merujuk ruang dan waktu. Para sahabat Ibn 'Arabî tidak hanya sekadar figuran, tokoh-tokoh yang sezaman dengannya tidak sekadar pengamat, negeri-negeri yang disinggahinya bukanlah panggung sandiwara belaka, dan peristiwa-peristiwa yang dialaminya jauh melebihi pembalikan sederhana dalam sebuah plot drama. Dalam hal ini, semua penulis biografi Ibn 'Arabî sama-sama memiliki satu kelemahan. Tak sekalipun mereka berupaya memetakan ranah kultural, sosial, dan politik yang membentang kehidupannya. Mereka tak pernah berusaha memasukkan zaman tersebut, yang sangat kaya, megah dan sekaligus genting itu, pada masa kelahiran dan kewafatannya: era Reconquista di Barat, era Perang Salib, dan tak lama berselang invasi Mongol di Timur. Memang benar bahwa karya-karya yang ditulis mengenai periode ini tidak memadai. Bahkan, hingga saat ini masih belum ada kajian yang khusus membahas Andalusia pada zaman Ibn 'Arabî—Andalusia di masa pemerintahan Dinasti Muwahhidûn. Ini berarti bahwa siapa pun yang tertarik memperoleh informasi yang membantu menjelaskan masyarakat Andalusia selama kurun itu, harus mencari karya-karya historiografis yang ditulis pada zaman tersebut. Tetapi, sejarah seperti yang dipahami kemudian menjadi sesuatu yang bertolak-belakang dari ilmu yang menyandang nama tersebut sekarang ini. Setiap upaya untuk menemukan rincian tentang keadaan aktual populasi penduduk umumnya, misalnya dalam karya Ibn al-Abbâr, *Takmilah*, atau karya Ibn 'Idzârî, *Bayân al-Mughrib*, akan percuma. Perhatian mereka bukanlah pada penulisan sejarah menurut cara yang dipahami pada masa sekarang, lebih-lebih sosiologi. Tujuan mereka hanyalah menyampaikan jenis informasi khusus menyangkut tokoh-tokoh kunci dan berbagai peristiwa politik atau militer yang menandai abad mereka.

Timur di bawah pemerintah Dinasti Ayyûbî terdokumentasi secara lebih baik. Kajian C. Cahen, E. Sivan, dan S. Humphreys dengan cermat mendokumentasikan sistem pemerintahan Dinasti Ayyûbî dan interaksinya dengan dunia Kristen. Disertasi doktor yang dipertahankan L. Pouzet pada 1981 mengumpulkan data historis mengenai kehidupan religius di Damaskus selama abad ke-7/13. Baru-baru ini, penyuntingan dan penerjemahan Dr. Gril atas naskah-naskah hagiografis abad ke-7[38] memberi informasi tak ternilai perihal lingkungan kaum sufi yang ada di Mesir pada masa itu. Tapi masih banyak hal yang harus dilakukan, dan saya memberanikan diri untuk berharap bahwa buku ini akan menyumbang pemahaman yang lebih baik tentang sebuah masa yang menyaksikan kemajuan besar di dunia Islam.

Tujuan saya sebenarnya adalah menyusun biografi. Pada tahapan pertama, karya ini menapaktilasi pengembaraan spiritual dan intelektual Ibn 'Arabî, dan, jika memungkinkan, menempatkan pengembaraan ini dalam konteks keagamaan dan kesejarahan zaman itu. Dalam kerangka ini, tidak ditemui persoalan dalam melakukan analisis terperinci mengenai doktrin dan ajaran Ibn 'Arabî. Tujuan saya jauh lebih sederhana: memberikan sumbangan kecil dalam menjelaskan asal-usul ajarannya dan menekankan betapa erat kaitannya dengan "keadaan" (*ahwâl*) dan "tahapan" (*maqâmât*) yang dialaminya maupun tradisi sangat panjang yang diwariskan dan kemudian ia sampaikan. Selain itu, tema-tema penting mengenai pemikirannya telah menjadi pokok kajian selama beberapa dasawarsa. Tak perlu melangkah mundur seperti yang dilakukan Nyberg dan Asín: kita hanya perlu merenungkan karya yang disusun Corbin dan Izutsu (dan lebih mutakhir lagi karya ilmuwan Jepang lainnya, Masataka Takeshita), atau ulasan menarik Michael Vâlsan yang menyertai terjemahannya, untuk memperoleh informasi tentang jumlah penerbitan yang dipersembahkan untuk

---

38 *La Risâla de Shafî al-Dîn Abî al-Manshûr. Biographies de maîtres connus par un cheikh égyptien du VII/XIII siècle*, diberi kata pengantar, disunting, dan diterjemahkan Denis Gril, I.F.A.O. 1986.

membahas kumpulan tulisan Ibn 'Arabî—meskipun tentu saja ini tidak berarti bahwa pembahasan tersebut nyaris tuntas. Karena beberapa alasan yang jelas, saya mustahil membatasi diri dengan hanya mengutip berbagai kajian ini. Sering kali saya merasa perlu merujuk langsung senarai pemikiran penting pada karya Ibn 'Arabî sendiri, meski saya tidak berani menyatakan telah melakukan hal itu dengan memuaskan.

"Saya hanya menceritakan apa yang saya rasakan," demikian dinyatakan pengarang *Futûhât* itu.[39] Dalam pengertian tertentu, seluruh karyanya tak lain merupakan catatan tentang pengalaman batinnya: mimpi-mimpi, dialog dengan orang yang sudah mati, mikraj, perjumpaan misterius dalam "Dunia Imajinal" (*'âlam al-khayâl*), perjalanan menakjubkan di langit. Apakah semua itu merupakan fantasi psikopat seperti yang diyakini Asín, ataukah pengalaman spiritual sejati seperti yang dinyatakan Corbin, faktanya adalah bahwa bagi Ibn 'Arabî semua pengalaman itu tidak hanya nyata, melainkan bahkan lebih nyata daripada tanah Andalusia yang dihidupinya semasa masih kanak-kanak. Setiap orang yang bersungguh-sungguh mengkaji Syekh al-Akbar—sebagai penulis biografi atau penulis sejarah pemikiran—haruslah mempertimbangkan hal tersebut.

⚔

"Hanya seorang suci yang bisa memahami orang suci," demikian ujar Julien Green tentang Francis dari Assisi.[40] Tapi saya tidak menyatakan telah memahami—apalagi menjelaskan—tokoh luar biasa yang keberadaannya akan saya paparkan itu. Masih tersisa teka-teki. Saat menyebutkan hal ini, saya berpikir bahwa tidak cukup tersedia jawaban historis yang mungkin kelak diberikan oleh beberapa dokumen yang masih belum ditemukan hingga kini, yang menerangkan berbagai ilham yang dapat kita catat tarikh dan tempatnya namun belum dapat dijelaskan. Yang saya ingat adalah pertentangan-pertentangan yang tak diragukan lagi dapat terselesaikan secara *sub specie aeternitatis*, namun dari sudut

39 *Fut.*, II, h. 24; lihat juga *Fut.*, IV, h. 75.
40 Julien Green, *Frère François*, Paris, 1982, h. 86.

pandang kehidupan duniawi tetap tak terpecahkan: kepastian-kepastian yang tak terjangkau akal manusia dan keistimewaan kaum *muhaqqiqîn* atau orang-orang yang telah mencapai kebenaran. Yang paling sanggup saya lakukan hanyalah mengikuti Ibn 'Arabî dalam menelusuri lorong-lorong aneh yang tak selamanya berdimensi ruang-waktu. Selama menempuh pengembaraan ini, orang terkadang merasa tersesat; terkadang ia merasa terkurung di balik sebuah penjara yang sama sekali tak bercelah. Akan tetapi, Syekh al-Akbar pernah menyatakan bahwa "semua jalan melingkar",[41] yang antara lain menyiratkan bahwa pengembaraan yang tengah ditempuh pembaca adalah kepergian yang akhirnya mengantarnya pulang menuju diri sendiri. []

41 *Fut.*, III, h. 65; *Risâlah al-Anwâr*, h. 12.

1. Tanah Air

"ANDALUSIA MILIK ALLAH"

"Alangkah beruntung, wahai engkau yang hidup di Andalusia, dengan air, keteduhan, sungai-sungai, dan rimbun pepohonannya.
Taman Surgawi hanya ada di bumi pertiwimu, dan sekiranya mungkin aku memilih, niscaya akan kupilih negerimu.
Janganlah takut akan masuk neraka kelak, sebab siapa pun yang telah mengenal surga tak akan masuk Jahanam."[1]

TAK TERHITUNG syair yang telah menyenandungkan keindahan tanah Andalusia, dengan taman hijau, sungai-sungai, bunga-bunga, keharumannya yang semerbak; bait-bait syair Ibn Khafâjah (w. 533/1139) sama sekali tidak unik.[2] Andalusia, tanah keindahan, tanah surgawi—demikian literatur Arab pedalaman sarat dengan elegi indah itu. "Andalusia dan segala yang ada di dalamnya milik Allah," begitulah kata penyair yang lain.[3] Bermula dari berbagai pernyataan tersebut, maka mengandaikan bahwa Nabi Muhammad mengucapkan sesuatu yang tak pernah dikatakannya bukanlah

1 Ibn Khafâjah, *Dîwân*, edisi Bûlâq, h. 72.

2 Selanjutnya lihat Henri Pérès, *Poésie andalouse en arabe classique Xe siècle*, Paris 1937, bab 2, 3 dan 4.

3 *Dzikr Bilâd al-Andalus li Mua'llif Majhûl*, disunting dan diterjemah L. Molina, Madrid 1983, I, h. 12 (teks Arab) dan II, h. 19 (terjemahan bahasa Spanyol).

persoalan yang serius; orang-orang Andalusia menempuh cara itu dengan memalsukan beberapa hadis: "Setelah wafatku, sebuah jazirah di Barat akan ditaklukkan. Namanya Andalusia. Barang siapa tinggal di dalamnya akan hidup sejahtera. Barang siapa mati di dalamnya akan mati sebagai seorang syahid ..."[4] Atau: "Allah membagi-bagikan bumi di hadapanku, dan aku dapat menyaksikan betapa besar yang dimiliki umatku. Aku melihat Andalusia sebagai tanah taklukan terakhir. Aku bertanya kepada Jibrîl: 'Jazirah apakah itu?' Ia menjawab: 'Ya Muhammad! Itulah semenanjung Andalusia yang akan ditaklukkan umat sepeninggalmu. Barang siapa tinggal di sana akan hidup sejahtera, barang siapa meninggal dunia di sana akan mati sebagai seorang syahid.'"[5] Jika digabungkan dengan syair di atas, semua hadis ini menjadi saksi atas betapa kentalnya kecintaan para penakluk Arab itu terhadap Andalusia, sehingga mereka sama sekali kehilangan integritas ilmiah yang terkadang menjadi bidang keahlian mereka.

Marilah kita cermati tanah yang mengilhami begitu banyak pujangga ini. Telah jamak diketahui bahwa yang dimaksud para penulis Arab dengan kata "*al-Andalus*" bukan hanya kawasan yang setara dengan Spanyol di masa sekarang, melainkan juga "Spanyol-Islam yang terlepas dari luas geografisnya, yang kian berkurang ketika penaklukan kembali Kristen dimulai."[6]

Selama pemerintahan Dinasti Muwahhidûn, periode yang tengah kami bahas, *al-Andalus* terdiri atas segugusan propinsi—atau lebih tepatnya *qurâ*, menurut istilah geografis yang digunakan orang-orang Arab—Valencia, Tudmir (ibukota propinsi Murcia) dan Jativa di Levant (*syarq al-andalus*); Jaén, Elvira (dekat Granada),

---

4 Hadis ini dikutip oleh al-Zuhrî (abad ke-6/12) dalam karyanya *Kitâb al-Jaghrâfiyyah*, ed. M. Hadj Sadok dalam B.E.O. Damaskus 1968, XXI, h. 226, dan dalam *Dzikr*, I, h. 16 dan II, h. 22, namun tanpa menjamin autentisitasnya. Penulis anonim *Dzikr* juga mengutip lebih dari dua puluh hadis namun tidak memberikan rangkaian perawi (*isnâd*) dan hanya secara khusus menyebut Ibn Basykuwâl, Muslim, dan lain sebagainya. Mengenai kepalsuan dan penyebaran hadis sejenis, yang memuji kota-kota yang bahkan tidak ada di zaman Nabi, lihat I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, Paris 1984, h. 153–57.

5 *Dzikr*, I, h. 18; II, h. 25.

6 Lévi-Provençal, *Al-Andalus*, khususnya dalam *EI2*.

Almeria dan Malaga di Timur; Kordoba, Sevilla, Ecija, Carmona dan Niebla ke Barat; di Selatan, Moron, Sidona, Calsena dan Tacoranna (ibukota propinsi Ronda), dan di Algarve (*gharb al-andalus*)—saat ini Portugal—Osconoba (dengan Silves sebagai ibukotanya) dan Beja.

Terlepas dari perbedaan pendapat seperti apakah Spanyol harus ditempatkan dalam kawasan keempat atau kelima,[7] nyatanya, ahli geografi Arab saling menyepakati penjelasan mereka tentang Andalusia, dan tidak terdapat perbedaan besar antara satu pendapat pendapat lain. Contoh berikut sangatlah tipikal:

> Andalusia adalah semenanjung yang subur, jelas dalam luas daratan dan lautnya, keanekaragaman nabati dan sumber alamnya. Ia didukung oleh populasi penduduk yang memadai dan memiliki kelebihan. Ada banyak binatang buas, burung, dan ikan. Tanahnya subur, airnya jernih... Nyaris tidak dijumpai kawasan tak berpenghuni; benteng-benteng dan istana-istana bertebaran di mana-mana. Tanah Andalusia juga kaya bahan tambang: batu berharga, logam, belerang, tembaga, dan timah.[8]

Tambahan ulasan lain dari penulis yang sama: "Para penduduk Andalusia lebih berani dan lebih sulit diperintah daripada penduduk lain; bahkan oleh Kaisar agung sendiri ..."—dan gambaran itu pun lengkap sudah!

Seperti biasanya, penjelasan berbunga-bunga semacam ini kurang memiliki kebenaran yang substansial. Tak dapat disangkal bahwa kawasan Kordoba dan Sevilla, khususnya Aljarafe, wilayah perbukitan yang memanjang hingga sebelah barat Sevilla, serta kawasan Levant dan Algavre memang memiliki kekayaan alam yang jauh lebih besar daripada semenanjung Iberia. Dialiri air melimpah dari Guadalquivir (*al-wâdî al-kabîr*) dan cecabangnya (yang paling besar adalah Guenil, *al-wâdî al-sinjîl*) dan dengan sempurna dijadikan irigasi sejak zaman Dinasti Umayyah dan seterusnya, tanah di kawasan ini subur dan cocok untuk ditanami buah dan sayuran. Orang-orang Andalusia sangat membanggakan

---

7 Lihat artikel A. Miquel dalam *EI2*, s.v. [sub verbo] *iqlîm*.

8 *Dzikr*, I, h. 29-30; II, h. 35–36.

berlimpahnya buah-buahan: apel, pir, aprikot, ceri, dan khususnya buah ara yang tumbuh subur. Pepohonan zaitun di Jaén, Malaga, teristimewa di Aljarafe, tumbuh sejauh mata memandang. Aljarafe juga menjadi pusat perdagangan madu yang ramai. Lautnya menjadi sumber ikan bagi penduduk Andalusia yang gemar memakan ikan yang diawetkan.[9]

Tidak adanya data statistik, selain kurangnya perhatian ahli geografi Arab terhadap masalah-masalah kependudukan, membuat upaya serius untuk menaksir jumlah penduduk di Spanyol Islam pada abad ke-12 dan ke-13 menjadi mustahil.[10] Di sisi lain, kami mendapatkan informasi memadai mengenai unsur-unsur yang membentuk penduduk yang sangat majemuk ini.[11]

Orang-orang Arab asli umumnya datang dari Syria dan Yaman setelah penaklukan. Mereka mewakili minoritas istimewa dan kaya dan membentuk sebuah kasta tertutup, sebuah inti keluarga besar (*buyûtât*) yang memiliki lahan subur dan kebanyakan menduduki jabatan kunci dalam pemerintahan.

Sejak abad ke-11 dan seterusnya, yakni ketika Dinasti al-Murâbithûn dan kemudian al-Muwahhidûn naik ke tampuk kekuasaan, jumlah kaum Barbar di Andalusia meningkat tajam. Kaum nomad dari Afrika Utara direkrut secara massal sebagai tentara bayaran; karena tidak disukai orang Arab dan Andalusia, mereka dianggap sebagai kaum terhina dan asing. Dinasti al-Muwahhidûn menimbulkan perubahan dalam status sosial: jika sebelumnya hanya merupakan kelas rendahan, kini banyak di antara mereka yang men-

---

9 Mengenai pertanian dan sumber alam di Andalusia, lihat J. Bosch Vila, *La Sevilla islámica: 712–1248*, Sevilla 1984, h. 375–90; Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1967, III, h. 260-98, dan *Al-Andalus* dalam *EI2*; Ibn 'Abdûn, *Seville musulmane au debut du XIIe siècle*, terjemahan Lévi-Provençal, Paris, 1947, h. 94-102; L. Bolens, *Les méthodes culturales au Moyen Âge d'après les traités d'agronomie andalous*, Jenewa, 1974.

10 Mengenai persoalan ini, lihat L. Torres Balbas, "Extensión y demografia de las cludades hispano-musulmanas", *Studia islamica*, III, 1955, h. 35–9.

11 Mengenai penduduk Andalusia, lihat Lévi-Provençal, *Histoire*, III, h. 162-232; L. Torres Balbas, "Mozarabías y juderías en las ciudades hispanomusulmanas", *Al-Andalus*, XIX, 1954, h. 172-97; F. J. Simonet, *Historia de los Mozarabes de Espana*, Madrid, 1901.

duduki jabatan hakim dan sebagian lainnya menguasai ilmu-ilmu agama. Kita akan menyaksikan bahwa beberapa guru Ibn 'Arabî berasal dari kelas kaum Barbar yang tak berpendidikan dan buta huruf ini.

Di antara unsur-unsur pendatang dalam penduduk Andalusia ini, harus pula disebutkan sejumlah kecil negro dari Sudan. Dibawa ke Andalusia melalui perdagangan budak, kebanyakan mereka dipekerjakan sebagai tentara bayaran.

Penduduk asli terdiri atas tiga kelompok. Secara statistik, kelompok yang paling signifikan adalah kaum *muwallad* atau orang Spanyol yang masuk agama Islam. Pertanian, pertukangan, dan perdagangan menjadi mata pencaharian utama penduduk.

Ada juga orang Kristen dan Yahudi. Keduanya merupakan kelompok minoritas. Imigrasi besar-besaran orang Kristen ke sebelah selatan Spanyol terjadi setelah Toledo dikuasai Alphonso VI pada 478/1085. Tetapi, kelompok kecil dari komunitas Mozarab[a] ini tetap tinggal di Andalusia. Di bawah pemerintahan Dinasti al-Murâbithûn, dan terlebih lagi di masa kekuasaan Dinasti al-Muwahhidûn, mereka diperlakukan sangat buruk dan disiksa. Toleransi agama yang menandai kekhalifahan Kordoba hanya tinggal kenangan. Zaman jelas telah berubah. Dari hari ke hari, kehidupan kaum muslim di Spanyol kian merosot ketika Reconquista semakin bertambah kuat. Ketika 'Abd al-Mu'min naik tahta, ia memaklumatkan untuk tidak menoleransi siapa pun kecuali kaum muslim di wilayah pemerintahannya. Gereja dan sinagog secara sistematis dimusnahkan.[12]

Bagi orang Yahudi, keadaan menjadi bertambah buruk. Di tengah-tengah penyiksaan yang dilakukan Dinasti Muwahhidûn, banyak dari mereka yang mengungsi ke Toledo atau ke Maghrib. Maimonides, misalnya, meninggalkan Kordoba pada 544/1149 dan semula mencari perlindungan di Maghrib lalu di Mesir dan wafat

---

a Umat kristiani di Spanyol semasa pemerintahan Islam yang diberi keleluasaan untuk menjalankan ibadahnya. Dalam istilah Arab, dikenal sebagai *musta'rib* (peny.)

12 Marrâkusyi, *al-Mu'jib*, Amsterdam, 1968, h. 223.

di sana pada 601/1204. Mereka yang menetap, tinggal bersama di sudut-sudut kota besar tertentu. Khususnya di Grenada, juga di Sevilla dan Kordoba, mereka membentuk sebuah komunitas penting dan sejahtera hingga tahun 557/1162. Pada tahun itu, kota tersebut direbut kembali oleh Dinasti al-Muwahhidûn, dan kebanyakan mereka terbunuh atau terusir.[13]

Buku pedoman *hisbah* ("inspeksi") yang ditulis Ibn 'Abdûn pada awal abad ke-12 memberi penjelasan berharga mengenai sikap tidak toleran yang melanda Andalusia kala itu. Sebagai seorang ahli di Sevilla, dia menggunakan berbagai kesempatan untuk melontarkan cercaannya terhadap kaum zimi atau nonmuslim. "Adalah haram," tulisnya, "menjual pakaian bekas seorang berpenyakit lepra, Yahudi, atau Kristen tanpa menjelaskan faktanya kepada calon pembeli ..."[14] Pada bagian lain, dia memfatwakan bahwa "tak seorang pun juru pajak, polisi, orang Yahudi atau Kristen yang diperbolehkan mengenakan pakaian bangsawan, hakim, atau pejabat; sebaliknya mereka harus dijauhi dan dikucilkan ..."[15] Itu belum seberapa. Menurut Ibn 'Abdûn, para pendeta adalah pezina, dan gereja adalah rumah pelacuran! "Para biarawan adalah orang yang tak bermoral, pezina dan kaum homo. Para wanita Frank dilarang masuk gereja di sembarang hari kecuali jika ada misa dan hari besar, karena kebiasaan mereka pergi ke gereja semata untuk makan malam, minum, dan berzina dengan biarawan ..."[16] Akhirnya, orang Yahudi dan Kristen sama sekali dilarang mendidik diri mereka sendiri, terlebih lagi menjadi guru bagi kaum muslim.[17]

Salah satu ciri khas Andalusia adalah jumlah kota—banyak di antaranya yang berasal dari zaman Romawi—dan benteng-ben-

---

13 Mengenai kedudukan orang Yahudi dan Kristen di bawah pemerintahan Dinasti al-Muwahhidûn, lihat L. Torres Balbas, "Mozarabias", h. 175 dst. dan G. Vajda, "À propos de la situation des juifs et des chrétiens à Séville au début du XIIe siècle", dalam *REJ*, XCIX, 1935, h. 127-29; E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphia, 1979.

14 Ibn 'Abdûn, *Seville musulmane* h. 112.

15 Ibid., h. 115.

16 Ibid., h. 109.

17 Ibid., h. 128.

tengnya. Jika tanah itu merupakan sebuah surga, maka tentulah ia sangat didamba.

Apa pun pendapat para pujangga liris terhadap keindahan negeri itu, faktanya adalah sejak abad ke-11, terlebih abad ke-12 dan seterusnya, *al-Andalus* mencerminkan potret negeri yang terkoyak perang. Dengan penaklukan Toledo pada 478/1085 oleh Alphonso VI dari Castile, lalu Saragosa pada 512/1118 oleh Alphonso Pejuang dari Aragon, Reconquista—yang kurang mengalami kemajuan kecuali pada masa sesudahnya—tak pelak lagi semakin menancapkan kukunya di sekeliling dunia Islam di Spanyol. Kaum Barbar al-Murâbithûn dari Afrika Utara sebenarnya meminta bantuan dari *reyes de Taifas* dan masih berusaha menahan orang-orang Kristen di perbatasan. Namun, tak lama berselang, mereka dihancurkan kaum Barbar yang lain—al-Muwahhidûn. Pada 539/1145, dengan penaklukan Maroko dan Ifriqiya yang masih belum tuntas, pasukan al-Muwahhidûn mendarat di semenanjung Iberia di bawah kepemimpinan 'Abd al-Mu'min, yang menggantikan Mahdî Ibn Tumart pada 527/1133. Dua tahun kemudian mereka mencaplok Jerez, Niebla, Silves, Beja, Mertola, dan akhirnya Sevilla, kawasan yang oleh Dinasti al-Muwahhidûn lalu dijadikan sebagai ibukota.

Sepeninggal 'Abd al-Mu'min pada 558/1162, seluruh Andalusia nyaris telah dikuasai dan ditaklukkan. Pemberontakan yang berkobar di sana-sini sebagai akibat penyelewengan yang dilakukan sekelompok tentara al-Muwahhidûn dengan cepat dapat dipadamkan. Bahaya kelaparan dan kemiskinan yang melanda Sevilla telah diatasi.

Ketika ayahnya mangkat, Abû Ya'qûb berkuasa setelah menyingkirkan beberapa saingannya yang agak menyusahkan. Dia mewariskan kerajaan luas yang secara ekonomi kaya dan kuat secara politik maupun dari sudut pandang militer. Namun, kemudian muncul bayangan gelap. Tak lain ia adalah Ibn Mardanîsy.

"Bengis dan kejam". Itulah citra yang dilukiskan para sejarawan Arab mengenai penguasa Levantine, Muhammad ibn Sa'd ibn Mardanîsy. Para sejarawan itu adalah tokoh-tokoh sekaliber

Ibn Shâhib al-Shalâh[18] (w. 594/1198) dan Ibn 'Idzârî[19] (w. + 700/ 1300), para tokoh yang objektivitasnya tidak terlalu dipersoalkan.[20] Pandangan orientalis R. Dozy sangatlah berbeda. Dia tidak menyembunyikan kekagumannya kepada musuh besar Dinasti al-Muwahhidûn itu dan menyatakan:

> Ia suka cara berpakaian, membawa senjata dan mengenakan pelana kuda seperti tetangganya, orang Kristen, dan gemar bercakap-cakap dengan menggunakan bahasa mereka. Kebanyakan prajuritnya berasal dari Castile, Navarra, dan Catalonia. Ia membangun rumah buat mereka dan sejumlah kedai minuman, yang menimbulkan skandal besar di kalangan kelompok muslim fanatik... Pada setiap pangeran Kristen, dia melihat sosok seorang sekutu, sahabat, dan saudara... Ia lelaki yang sangat cerdas: tahu kapan harus memaafkan dan kapan harus menghukum, sesuai dengan situasi dan kondisi. Seorang yang perkasa dan mahir berkuda, berani menghadapi setiap tantangan. Dalam peperangan, ia siap mengorbankan nyawa, mengingatkan bahwa seorang panglima mengemban kewajiban yang berbeda dari prajurit biasa.[21]

Dengan bantuan bala tentara bayaran Kristen, Ibn Mardanîsy merongrong dan mengancam Dinasti al-Muwahhidûn nyaris selama lima belas tahun. Pada 554/1159, dia merebut Kordoba, kemudian turun ke Sevilla. Setelah dianjurkan dan dikomandoi putra mahkota mereka, Abû Ya'qûb Yûsuf,[22] para penduduk Sevilla melakukan pemberontakan dan setelah tiga hari berhasil mengusir

---

18 Ibn Shâhib al-Shalâh, *al-Mann bi al-Imâmah*, ed. 'Abd al-Hâdî Tâzî, Beirut, 1964, II, h. 407.

19 Ibn 'Idzârî, *al-Bayân al-Mughrib*, Bagian Tiga, ed. Huici Miranda, Tetuan, 1963, h. 40, 87, 95.

20 Layak diperhatikan bahwa pada beberapa tempat yang di dalamnya Ibn 'Arabî menyebut Ibn Mardanîsy, ia tidak memberikan penilaian apa pun mengenainya: *Fut.*, II, h. 452. *Muhâdharah al-Abrâr*, Kairo 1906, I, h. 336–67.

21 R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, edisi III, Leiden 1881, I, h. 336–37.

22 Abû Ya'qûb Yûsuf dilantik menjadi gubernur Sevilla oleh ayahnya, 'Abd al-Mu'min, pada 551 H. Pada 557/1161 'Abd al-Mu'min memutuskan untuk menjadikan Kordoba sebagai ibukota pemerintahan Andalusia, namun dia wafat tak lama berselang setelah itu; Abû Ya'qûb, yang sangat tertarik pada Sevilla, menetapkannya kembali sebagai ibukota Andalusia bagi Dinasti al-Muwahhidûn.

para penyerang. Ini tidak menghalangi Ibn Mardanîsy dan tentaranya untuk terus menjarah *campana* Sevilla pada tahun-tahun berikutnya. Sekutu dan anak tirinya bahkan berhasil merebut Grenada pada 557/1162, meski diakui hanya untuk jangka waktu yang singkat.[23]

Akan tetapi, pada 560/1165, Ibn Mardanîsy mulai mengalami kemunduran. Pasukan al-Muwahhidûn yang diperkuat kembali oleh armada perang Afrika Utara telah menghancurkan tentaranya tak jauh dari Murcia; dia sendiri mengungsi ke Murcia untuk mencari perlindungan. Ibukota Tudmir, yang didirikan tahun 216/831 pada masa pemerintahan 'Abd al-Rahmân II, dikelilingi tembok tinggi dan benteng kuat yang tidak memungkinkan tentara al-Muwahhidûn untuk merebutnya sekaligus. Oleh karena itu, dimulailah adu kekuatan antara penguasa al-Muwahhidûn dan raja Levantine yang berlangsung selama tujuh tahun.

KETURUNAN HÂTIM AL-THÂ'Î

"Akulah al-'Arabî al-Hâtimî, pemilik kehormatan; dalam trah kebangsawanan, kami memiliki kemenangan, leluhur, dan ketenaran yang terhormat."[24]

Dalam sejumlah besar tulisannya, tidaklah aneh membaca bait semacam ini. Di dalamnya Syekh al-Akbar, Muhyî al-Dîn Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad al-'Arabî al-Thâ'î al-Hâtimî, menyatakan diri sebagai keturunan Arab asli dan silsilah terkenal yang dikaitkan dengan nama para pendahulunya, Bani Thayy.[25] Sebagai

---

23 Mengenai penaklukan Grenada oleh Ibn Hamûsyk dan disusul kemudian oleh Dinasti al-Muwahhidûn, lihat *EI2*, s.v. *Gharnathâ*; Dozy, *Recherhes*, I, h. 367–68; Ibn Shâhib al-Shalâh, *al-Mann*, II, h. 186.

24 *Dîwân*, Bûlâq, 1271 H, h. 47: *Muhâdharah*, I, 186.

25 Lihat, misalnya, *Dîwân*, h. 44, 259, 308. Penting untuk dicatat bahwa bentuk nasab Syekh al-Akbar yang tepat sebenarnya adalah "Ibn al-'Arabî", meski umumnya beliau cukup disebut Ibn 'Arabî—semata-mata untuk membedakannya dari *qâdhî* dan ahli hadis yang akan disebutkan kelak. Salah satu leluhurnya adalah Hâtim al-Thâ'î yang termasyhur, yang menjadi tokoh legendaris karena sifat ksatria dan kebaikan hatinya: bdk. *Muhâdharah*, I, h. 259 dan *EI2*, s.v. Hâtim al-Thâ'î.

keturunan Arab[26] bangsawan, keluarga Ibn 'Arabî merupakan bagian dari *khâshshah* atau kalangan ningrat Andalusia. Meski tidak dapat ditentukan dengan pasti, namun sangatlah beralasan meyakini bahwa sebagian klan Bani Thayy Yaman bermigrasi ke Spanyol pada tahun-tahun pertama penaklukan Arab, yang menarik beberapa keluarga besar (*buyûtât*) ke semenanjung Iberia dari Syria dan Yaman.[27] Secara umum kita mengetahui bahwa sejak zaman 'Abd al-Rahmân I (w. 172/788), sebagian anggota klan itu telah menetap di kota Jaén. Dalam karyanya *Jamharat al-Ansâb*, Ibn Hazm mencatat kehadiran mereka di Basrah dan Tijola, sementara Maqqarî menyebutkan sebelah selatan Murcia sebagai kawasan tempat tinggal mereka—persis di tempat kelahiran Syekh.[28]

Sebenarnya tepat pada 560/1165, di dalam benteng yang ingin direbut Dinasti al-Muwahhidun-lah Ibn 'Arabî lahir. Menurut penuturannya sendiri, "Aku lahir di masa pemerintahan khalifah ini [al-Mustanjid Billâh], di kerajaan Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Sa'd ibn Mardanîsy di Andalusia."[29] Ketika bertemu dengan sejarawan Ibn Najjâr (w. 643/1245) di Damaskus, ia memberinya tarikh kelahiran yang lengkap, yakni pada malam Senin 17 Ramadan 560 H.[30] Bagi kedua orangtuanya, itu merupakan peristiwa yang penting: Muhammad adalah anak mereka satu-satunya.[31]

---

26 Harus diingat bahwa menurut sistem kekeluargaan Arab hanya keturunan nasab dari lajur ayahlah yang kuat (mengenai hal ini, lihat P. Guichard, *Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane*, Paris, La Haye 1977, bab III, h. 102–36). Inilah alasan mengapa Ibn 'Arabî memandang dirinya sebagai keturunan Arab asli meskipun ada sedikit keraguan bahwa darah Barbar mengalir dalam dirinya dari pihak keluarga ibu.

27 Mengenai emigrasi ke Spanyol dari Syria dan Yaman pada awal penaklukan, lihat J. Bosch Vila, *Sevilla islámica*, h. 24-43: Lévi-Provençal, *Histoire*, I, h. 73–85.

28 Elias Terés, "Linajes árabes en al-Andalus según la jamhara de Ibn Hazm", *al-Andalus*, 1952, XXII. 2, h. 344–45.

29 *Muhâdharah*, I, h. 48.

30 Maqqarî, *Nafh*, II, h. 163.

31 Dalam tulisan-tulisannya, Ibn 'Arabî acap kali menyinggung berbagai anggota keluarganya (ayah, ibu, dan dua saudara perempuannya), namun sama sekali tak pernah menyebut-nyebut perihal saudara lelakinya. Akan kita saksikan bahwa ketika ayahnya mengumpulkan anggota keluarganya menjelang kematiannya, yang ada hanya Ibn 'Arabî sendiri bersama ibu dan dua saudara perempuannya.

Apa tepatnya jabatan ayahanda Ibn 'Arabî pada pemerintahan Mardanîsy? Sepengetahuan saya, tak ada sumber khusus mengenai hal ini. Tapi jelas bahwa hingga kejatuhan Mardanîsy, ia merupakan salah seorang pejabat tinggi istana. Sultan al-Muwahhidûn Abû Ya'qûb Yûsuf tidak menggaji para pejabat dari kalangan oposisi dan memercayakan kepada ayahanda Ibn 'Arabî apa saja yang saat itu tampaknya menjadi jabatan penting. Jabatan ini tetap dipegangnya selama masa pemerintahan Dinasti al-Mu'min III, Abû Yûsuf al-Manshûr.[32] Suatu hari ia dikritik tajam atas keterlibatannya dalam kekuasaan—yang bagi sebagian orang tak terelakkan lagi berarti terlibat dalam korupsi—oleh salah seorang guru Ibn 'Arabî di Andalusia.[33]

Akan tetapi, tidak benar menyimpulkan bahwa ia seorang muslim yang ambisius dan haus kekuasaan. Ada beberapa uraian terperinci mengenai kematiannya[34] yang alih-alih menyatakan bahwa ia adalah salah seorang *awliyâ'* atau wali; lebih tepatnya bahwa ia termasuk "golongan orang-orang yang mengetahui hakikat 'tempat berdiamnya ruh'" (*man tahaqqaqa bi manzil al-anfâs*).[35] Kategori manusia spiritual ini juga dinyatakan Syekh al-Akbar sebagai *al-rahmâniyyûn*, karena secara khusus mereka diatur oleh asma Allah *al-Rahmân*, "Yang Maha Pengasih",[36] merujuk pada hadis Nabi: "Napas (*nafas*) Yang Maha Pengasih bertiup kepadaku

---

32 Al-Qârî al-Baghdâdî (w. 821/1418) menyatakan dalam karyanya, *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 22, bahwa ayahanda Ibn 'Arabî adalah wazir sultan Sevilla (dengan kata lain, sultan al-Muwahhidûn). Tapi pernyataan penulis ini perlu ditelaah dengan saksama: pernyataan itu lebih dari sekadar agak berlebihan, jika tidak malah menyesatkan. Namun terlepas dari laporan ini, hal tersebut jelas tertera pada dua bagian *Rûh al-Quds* dan *Durrah al-Fâkhirah*, yakni bahwa ayahanda Ibn 'Arabî bekerja pada para penguasa Dinasti al-Muwahhidûn: bdk. *Rûh*, h. 108, terj. R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, h. 114; dan *Durrah*, § 3, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 75–6.

33 *Rûh*, h. 108–9; *Sufis of Andalusia* § 16, h. 114.

34 Akan kita lihat nanti bahwa ia wafat sekitar tahun 590/1194, ketika Ibn 'Arabî berusia tiga puluh tahun.

35 Ibn 'Arabî menjelaskan kategori manusia spiritual ini pada bab 24, 34, dan 35 *Futûhât*. Mengenai gagasan tentang *nafas rahmânî* dalam tulisan-tulisan Syekh al-Akbar, lihat H. Corbin, *Creative Imagination*, h. 115-20; Su'âd al-Hakîm, *al-Mu'jam al-Shûfî*, § 614.

36 *Fut.*, I., h. 214.

dari Yaman."[37] Mereka diberi kemampuan untuk menangkap realitas spiritual dan indriawi melalui indra penciuman (*al-syamm*). Menyitir pernyataan Ibn 'Arabî:

> Salah satu ciri khas orang yang telah mencapai tingkatan (*maqâm*) ini adalah bahwa pada saat kematiannya ia dinyatakan hidup, meskipun ia telah mati. Barulah jika urat-nadinya ini diambil, ia dinyatakan mati ...
>
> Aku merasakan hal ini pada ayahandaku, semoga Allah merahmati. Sejenak kami ragu-ragu untuk segera menguburkannya, melihat dari raut wajahnya beliau nyaris menyerupai orang yang masih hidup, meskipun dengan berhentinya urat-nadi dan napas beliau serupa dengan orang yang telah mati.
>
> Suatu malam menjelang kematiannya, beliau bercerita padaku bahwa beliau akan mati dan bahwa kematiannya akan jatuh pada hari Rabu. Itulah yang terjadi. Pada hari kematiannya, ayahanda menderita sakit parah. Beliau duduk dan berkata padaku: "Anakku, inilah hari kepergian dan perjumpaan." Aku menjawab: "Dalam perjalanan ini, semoga Allah menetapkan keselamatanmu, dan dalam perjumpaan ini semoga Dia mengasihimu." Beliau terhibur oleh kata-kata ini dan berkata: "Semoga Allah memberimu pahala! Anakku, *atas segala yang tadi kudengar kau ucapkan dan yang tak kuketahui dan berulang kali membantahmu, akulah yang bersaksi*" (*huwa dzâ anâ asyhadu*). Seberkas cahaya putih kemudian muncul pada bagian kepalanya—sangat berbeda dengan warna sekujur tubuhnya—namun tidak melukainya. Inilah cahaya terang yang membuat ayahanda bisa melihat. Cahaya ini kemudian menyebar di seluruh wajahnya dan akhirnya menutupi sekujur jasadnya.
>
> Kupeluk dan kudekap beliau. Saat beranjak pergi, aku berkata: "Aku akan pergi ke Masjid Agung: [aku akan tetap di sana] hingga aku mendapatkan berita tentang kematianmu." Beliau menjawab: "Pergilah, dan jangan izinkan siapa pun untuk datang menjengukku." Lalu beliau memanggil istri dan anak perempuannya.
>
> Siang hari, aku mendengar kabar tentang kematiannya. Aku lalu pergi dan menemukannya dalam keadaan yang membuat orang

---

37 *Fut.*, I., h. 185. Hadis ini dinukil oleh Ibn Hanbal (II, 541) dengan varian *nafas rabbikum*, bukan *nafas al-rahmân*.

yang melihatnya bertanya-tanya apakah beliau masih hidup atau sudah mati. Dalam keadaan inilah beliau dikuburkan.[38]

Menurut pengakuannya sendiri, ayahanda Ibn 'Arabî tidak selalu sejalan dengan putranya dalam memahami ajaran agama atau keyakinannya mengenai masalah doktrin. Namun, ia membanggakan bakat spiritualnya yang begitu kentara sehingga mengundang pujian para sahabatnya. Ibn Rusyd, misalnya, pernah berharap dapat bertemu dengan anak yang luar biasa itu; kami akan membahas kembali episode terkenal ini nanti. Ibn 'Arabî sendiri sebenarnya agak keberatan atas perlakuan ayâhnya terhadap dirinya (dan juga terhadap tasawuf),[39] dan pernah sang ayah mengajaknya berkunjung kepada seorang wali besar di Kordoba yang ia minta untuk mendoakannya.[40] Tapi apa pun yang membuat mereka berselisih pendapat, ketika mereka dihadapkan pada bahaya kematian, yang ada hanyalah kasih sayang. Muhyî al-Dîn mengenang betapa,

> Suatu hari aku pernah menderita sakit parah dan lama tak sadarkan diri,[41] sehingga aku yakin akan segera mati. Dalam keadaan seperti itu, aku bertemu dengan orang-orang bertampang seram yang mencoba menyerangku. Kemudian aku menyadari kehadiran seseorang yang dengan baik, tegar, dan memancarkan wajah ramah membelaku melawan mereka dan berhasil mengalahkan mereka. "Siapakah engkau?" tanyaku. Makhluk itu menjawab, "Aku adalah surah *Yâsîn*: akulah pelindungmu!" Aku kembali siuman dan melihat

---

38 *Fut.*, I., h. 222.

39 Dalam karyanya, *Risâlah* (mengenai identifikasi yang tepat dari teks ini, lihat bab 5), disunting oleh H. Thaher dalam *Alif 5*, 1985, Kairo, h. 30, Ibn 'Arabî menuturkan ucapan penolakan ayahnya mengenai perilaku Syekh Abd al-'Aziz al-Mahdawî, salah seorang guru spiritual yang dikunjunginya di Tunis.

40 *Rûh*, § 20, h. 115; *Sufis of Andalusia*, h. 123. Wali tersebut tak lain adalah Abû Makhlûf al-Qabâ'ilî, yang namanya akan disebutkan kembali terkait dengan "mimpi Kordoba" yang termasyhur pada 586 H.

41 Kemungkinan episode ini terjadi pada 571-72 selama wabah penyakit mengerikan melanda Maroko dan kemudian Andalusia (bdk. Ibn Idzârî, *Bayân*, III, h. 109-10; Huici Miranda, *Historia política del Imperio almohade*, Bagian I., Tetuan 1956, h. 247); waktu itu Ibn 'Arabî berusia dua belas tahun.

ayahku—semoga Allah merahmati—berdiri di sebelahku seraya menangis. Beliau baru saja selesai membaca surah *Yâsîn*.[42]

Dalam keluarganya, prestasi Ibn 'Arabî tak tertandingi. Sekurang-kurangnya ada tiga orang pamannya—Abû Muhammad 'Abd Allâh ibn Muhammad al-'Arabî al-Thâ'î dari pihak ayah, Abû Muslim al-Khawlânî, dan Yahyâ ibn Yughân dari pihak ibu—yang merupakan sosok luar biasa dalam cita-cita spiritual mereka.

Jelas bahwa salah satu dari ketiganya—Abû Muhammad al-'Arabî—sangat berpengaruh terhadap Muhammad muda. Ibn 'Arabî kemudian menuturkan pengalamannya yang menakjubkan sebanyak tiga kali dalam *Rûh al-Quds*,[43] *Durrah al-Fâkhirah*,[44] dan *Futûhât al-Makkiyyah*.[45] Tokoh ini merupakan sosok tipikal dari fenomena yang lazim dalam sejarah kewalian mana pun di dunia ini: "perubahan" harfiah yang terjadi secara tiba-tiba dan sangat cepat dari seseorang yang hingga zaman itu menunjukkan tiadanya kecenderungan yang sesungguhnya terhadap kesalehan dan asketisme. Peristiwa tersebut, yang diriwayatkan Ibn 'Arabî secara terperinci dalam *Rûh*, terjadi ketika pamannya telah mengalami kemajuan selama beberapa tahun.

Suatu hari seorang pemuda datang ke toko obat. Di dalam toko itu ada seorang tua yang tengah duduk. Si pemuda meminta obat kepada orang tua itu. Tapi sang paman mengucapkan kata-kata kasar atas kebodohan si pemuda tentang masalah obat-obatan. Si pemuda lawan bicara jelas merupakan orang yang secara

---

42 Bagian ini hilang dalam *Futûhât* edisi Bûlâq (1392 H), namun tertera pada edisi 1293 H (IV, h. 648) dan *Kitâb al-Washâyâ*, yang sebenarnya merupakan edisi terpisah dari bab akhir *Futûhât*, Beirut, t.t., h. 150. Harus diingat bahwa sunah Nabi menganjurkan pembacaan surah Yâsîn bagi orang yang sekarat.

43 *Rûh*, § 13, h. 98; *Sufis of Andalusia*, h. 99-100. Paman yang sama juga disebutkan pada bagian awal sketsa biografis yang di dalamnya Ibn 'Arabî menyatakan bahwa dirinya termasuk dalam golongan khusus manusia spiritual: *Rûh*, h. 96; *Sufis of Andalusia*, h. 96.

44 Hanya salah satu manuskrip dari versi *Durrah al-Fâkhirah* yang lebih pendek yang tampaknya masih ada (versi yang lebih panjang telah hilang), dan sayangnya saya tidak dapat membacanya. Tetapi, R.W.J. Austin memberikan terjemahan khusus mengenai hal ini dalam *Sufis of Andalusia*: sketsa biografis perihal paman Ibn 'Arabî terdapat pada h. 99–100.

45 *Fut.*, I., h. 185.

spiritual lebih dewasa daripada usianya, dan dia menukas tajam bahwa jika kebodohannya sendiri tentang obat-obatan tidak menimbulkan akibat apa-apa, maka sebaliknya orang tua itu harus membayar kelalaian dan perbuatan maksiatnya kepada Allah. Jawaban ini langsung berpengaruh kuat. Orang itu menjadikan dirinya sendiri sebagai pelayan anak itu dan mengabdikan diri kepada Allah hingga akhir hayatnya tiga tahun kemudian. Ibn 'Arabî menyatakan dalam *Durrah* bahwa ketika itulah ia mendapatkan derajat kewalian yang tinggi. Dalam bab *Futûhât* yang secara khusus membahas kategori "manusia spiritual yang jatuh cinta kepada napas" *(ahl al-qulûb al-al-muta'asysyiqah bi al-anfâs)*, yang sangat identik dengan kategori yang dimiliki ayahnya, Muhyî al-Dîn sebenarnya menyebutkan bahwa paman dari pihak ayahnya benar-benar memiliki tingkatan *(maqâm)* ini, baik secara indrawi maupun hakiki *(hissan wa ma'nan)*. Ini diperkuat dengan anekdot berikut dalam *Rûh*:

> Tanpa keluar rumah dia sering mengatakan, "Fajar telah menyingsing." Suatu hari aku bertanya padanya, "Bagaimana engkau tahu?" Ia menjawab: "Anakku, dari *'arasy*-Nya Allah mengirimkan napas yang bertiup dari surga: Ia turun dari sana saat fajar menyingsing sehingga setiap mukmin sejati dapat menghirupnya."[46]

Akhirnya layak dicatat bahwa Ibn 'Arabî menyebut kematian pamannya terjadi sebelum ia sendiri "menapaki Jalan" atau, dalam ungkapan yang lazim digunakannya sendiri, selama masa *jâhiliyyah* atau "kebodohannya".[47] Ini berarti bahwa, seperti akan kita lihat, hal itu terjadi sebelum tahun 580 H.

Hal yang sama menariknya dan agak mirip adalah kasus anggota lain dalam keluarganya: paman dari pihak ibu, pangeran Yahyâ ibn Yughân al-Shanhâjî (w. 537 H)[48] yang berkuasa di Tlemcen. Kisah termasyhur tokoh ini termuat dalam tiga teks: *Futûhât*[49]

---

46 Tâdilî (w. 627/1230) menjelaskan fenomena yang sama dalam kasus Abû Ya'zâ. Bdk. *Tashawwuf*, ed. A. Tawfîq, Rabat, 1984, § 77, h. 216.

47 *Rûh*, h. 98; *Sufis of Andalusia*, h. 99; *Fut.*, I., h. 185.

48 *Tashawwuf*, § 19, h. 123–24.

49 *Fut.*, II, h. 18.

dan *Muhadharah al-Abrâr* Ibn 'Arabî,[50] serta *Tashawwuf*[51] Yûsuf ibn Yahyâ al-Tâdilî (w. 627/1230).

Di antara ketiga versi ini, versi yang terdapat pada bab 73 *Futûhât*-lah yang memberikan penjelasan paling terperinci dan lengkap mengenai suasana di pagi cerah itu, ketika raja Barbar meninggalkan tahta dan hartanya untuk mengabdikan diri dan jiwanya kepada Allah. Pada bab ini, Syekh al-Akbar memaparkan dan mendefinisikan pelbagai macam kategori *awliyâ'*. Di bagian tersebut ia menjelaskan kategori para zahid (*al-zuhhâd*), yakni orang-orang yang dengan sepenuh hati meninggalkan harta dunia yang fana ini,[52] "yang telah memilih Allah (*al-Haqq*), dan bukan makhluk-Nya (*al-khalq*)."[53]

> Salah seorang pamanku dari pihak ibu (*ba'dhu akhwâlî*) termasuk golongan para zahid (*zuhhâd*). Dia adalah penguasa Tlemcen yang bernama Yahyâ ibn Yughân. Pada masa pemerintahannya, ada seorang pria bernama Abû 'Abd Allâh al-Tunsî,[54] seorang hakim, sosok yang sangat religius dan hidup menyendiri (*'âbid al-munqathi'*) yang sebenarnya berasal dari Tunis. Orang ini menetap di sebuah tempat bernama al-'Ubbâd, di pintu masuk Tlemcen. Dia beruzlah di sebuah masjid, tempat dia beribadah kepada Allah. Pusaranya masih terdapat di sana, terkenal dan sering diziarahi.
>
> Suatu hari, wali ini berjalan di Tlemcen, antara Aqadabir dan pusat kota, sementara pamanku Yahyâ ibn Yughân, raja Tlemcen, dikelilingi para pengawal dan rombongan pengikutnya. Seseorang

---

50 *Muhâdharah*, II, h. 67.

51 *Tashawwuf*, § 19, h.123-28. Layak dicermati bahwa kisah itu juga terdapat dalam *Bughyat al-Ruwwâd* karya Ibn Khaldûn (saudara sejarawan masyhur yang terbunuh pada 780/1379), disunting dan diterjemah oleh A. Bel, Aljazair, 1903, h. 31.

52 Pada prinsipnya seseorang dianggap sebagai zahid jika ia memiliki harta yang kemudian dengan sengaja ia tinggalkan. Sedangkan mengenai orang miskin dan tak berharta yang tidak berupaya mencari kekayaan, dijelaskan Ibn 'Arabî bahwa masih terjadi perselisihan pendapat di kalangan para guru: sebagian memandangnya zahid, sebagian lagi tidak.

53 *Fut.*, II, h. 17–18.

54 Menurut Tâdilî, *Tashawwuf*, h. 123, ia adalah Abû Muhammad 'Abd al-Salâm al-Tunsî. Mengenai sosoknya, Tâdilî memberikan sketsa biografis pada bagian lain (§ 13, h. 110–13).

membisikinya: "Ada Abû 'Abd Allâh al-Tunsî, wali pada zaman kita!" Seketika raja menghentikan kudanya. Ia memberi salam kepada orang tua itu, yang kemudian menjawab salamnya. Sang raja yang mengenakan jubah kebesaran bertanya, "Syekh, bolehkah aku melaksanakan salat dengan pakaian yang tengah kukenakan ini?" Orang tua itu tertawa terbahak-bahak. "Apa yang membuatmu tertawa?" tanya raja. Ia menjawab: "Kepicikan pemahamanmu, kebodohan jiwamu dan sifatmu! Tak ada yang lebih mirip denganmu kecuali seekor anjing yang berkubang di dalam darah mangsa dan melumuri daging dengan barang najis itu, kemudian melepas cengkeraman dan mengencinginya agar tidak menodai dirinya sendiri. Engkau adalah mangkuk yang penuh kotoran. Engkau bertanya padaku perihal pakaianmu, padahal engkau bertanggung jawab atas semua kelaliman sehingga rakyatmu menderita!"

Raja bersimbah air mata, turun dari kuda dan meninggalkan kerajaannya. Dia menjadi pelayan syekh yang berjanji bersabar selama tiga hari. Setelah itu syekh datang padanya sambil membawa seutas tali dan berkata: "Hai raja, tiga hari kesabaran yang diwajibkan telah berlalu. Bangun dan pergilah mencari kayu bakar."

Maka, mulailah dia mencari kayu bakar, memanggul dan membawanya ke pasar; di sana orang-orang menangis ketika melihatnya. Dia harus menjual kayu bakar, mengambil apa yang dibutuhkan dirinya sendiri dan menyedekahkan sisanya. Dia tinggal di kota itu sambil melakukan hal ini hingga wafat; jenazahnya dimakamkan di sebelah makam syekh (Abû 'Abd Allâh). Syekh itu sering mengatakan pada orang yang datang berwasilah kepadanya: "Pergilah memohon Yahyâ ibn Yughân: dialah raja yang meninggalkan kerajaannya. Andaikata Allah mengujiku dengan cobaan semacam itu, mungkin aku tidak akan meninggalkan kerajaanku!"[55]

Dalam *Muhadharah al-Abrâr*, Ibn 'Arabî menambahkan bahwa suatu hari ia berziarah ke 'Ubbâd untuk bertafakur di pusara pamannya, Yahyâ dan Abû Madyan, yang bertahun-tahun kemudian dimakamkan di tempat yang sama.[56]

---

55 *Fut.*, II, h. 18.

56 *Muhâdharah*, II, h. 68; karena itu, tentulah dia melakukan perjalanan antara tahun 594 H—tahun wafatnya Abu Madyan—dan 598 H, ketika dia berangkat ke Timur.

Di sini pun kita dihadapkan pada suatu kasus menakjubkan perihal *tawbah*, perubahan tiba-tiba dan tak terduga: sebuah kesadaran baru yang dengan dahsyat mengguncang seseorang dan membawanya menuju perubahan menyeluruh pada dirinya. Apakah kisah itu baik dan benar? Dialog antara raja dan zahid mengetengahkan salah satu keadaan yang sangat terkenal dalam literatur hagiografi di seluruh dunia: pertentangan dramatis, perubahan mendadak seorang pendosa. Dalam hal ini tidak sukar melihat salah satu rumusan retorik yang menjadi unsur umum dari setiap legenda emas. Namun, Ibn 'Arabî yang sangat berhati-hati dalam menjelaskan banyaknya tahapan dan rintangan di jalan spiritual, sama sekali tidak berpihak pada simplifikasi teatrikal itu. Pada dasarnya kita harus berasumsi bahwa ia melanjutkan tradisi keluarga secara apa adanya, dan kita tidak boleh melupakan bahwa *metanoia* yang muncul laksana petir merupakan fenomena yang langka namun tidak berarti mustahil.[57] Dalam kaitan ini layak dicatat bahwa versi Tâdilî, yang lebih singkat namun serupa dalam uraian dasarnya, tidak merujuk pada teks yang ditulis Ibn 'Arabî (yang sama sekali tak diketahuinya), melainkan didasarkan atas tradisi lisan yang diterima dari salah seorang tokoh sezaman. Ini menyiratkan bahwa cerita tentang perubahan mendadak raja Tlemcen dituturkan secara independen dalam bentuk ini, dan bahwa—terlepas dari sejarah atau legendakah itu—versi peristiwa khusus inilah yang terus-menerus disebarkan.

Dalam keadaan seperti itu pula, seperti akan kita saksikan, proses *rujû'* (kembali kepada Allah) terpicu dalam diri Ibn 'Arabî secara tiba-tiba; menurut sebagian sumber, selama penghujung malam. Fakta adanya dua orang teladan dalam hal ini di tengah keluarga Ibn 'Arabî bukanlah tidak penting.

Akhirnya ada paman dari pihak ibu, yakni Abû Muslim al-Khawlânî, yang menurut Ibn 'Arabî termasuk dalam kategori yang berbeda: golongan ahli ibadah (*al-'ubbâd*). Para *'ubbâd* yang ber-

---

57 Demikian pula Sya'rânî dalam sketsa biografis mengenai leluhurnya, Syekh Mûsâ Abû 'Imrân yang juga murid Abû Madyan, menyatakan bahwa ia meninggalkan tahta yang ia warisi dari ayahnya (*Thabaqât al-Kubrâ*, Kairo, 1943, II, h. 20–21).

beda dari kaum *zuhhâd* dijelaskannya sebagai orang yang melaksanakan kewajiban syariat (*ahl al-farâidh*). Sebagian mereka hidup menyendiri, sedangkan sebagian lainnya memilih tetap berada di tengah-tengah masyarakat. Mereka terbebas dari sifat licik dan tamak. Akan tetapi, menurutnya, "mereka tidak memahami objek-objek pengetahuan dan rahasia Ilahi atau alam spiritual yang tersembunyi (*al-malakût*), dan mereka tidak mencapai pemahaman langsung terhadap ayat-ayat Alquran. Mereka selalu merenungkan pahala (*al-tsawâb*), hari kiamat dan kengerian yang ditimbulkannya, surga dan neraka...

> Pamanku dari jalur ibu, Abû Muslim al-Khawlânî, adalah tokoh terbesar dalam kelompoknya. Dia salat sepanjang malam, dan ketika kekuatannya mulai melemah, dia memukul kedua kakinya dengan tongkat agar tetap dapat melaksanakan salat dan berkata: "Engkau seharusnya lebih kuat ketimbang kudaku. Jika para sahabat Muhammad beriman, niscaya mereka akan menjadi nabi bagi diri mereka sendiri. Demi Allah, kami akan mengumpulkan mereka di sekelilingnya hingga mereka yakin telah menciptakan generasi (*rijâl*) yang layak menyandang nama itu."[58]

Rahmâniyyûn, zuhhâd, 'ubbâd: tentu keluarga Ibn 'Arabî tidak sunyi dari kegiatan spiritual. Lalu bagaimana dengan ibunya? Tulisan-tulisannya tampak tak sedikit pun menyinggung soal tersebut, yang akan membantu kita membentuk gambaran yang agak tepat mengenai kepribadiannya. Tetapi, ibunya disebutkan dua kali dalam *Rûh al-Quds*. Dari bagian pertama tampak bahwa Ibn 'Arabî merupakan anak taat yang sangat menghormati ibunya: sikap yang lazim bagi seorang muslim dan sangat penting bagi seorang wali.[59] Dari bagian kedua kita dapat menarik pelajaran bahwa ibunya wafat tak lama berselang setelah ayahnya, dan bahwa sejak saat itulah Muhyî al-Dîn terpaksa mencari nafkah bagi keluarganya; seperti akan kita lihat, ini kemudian memicu sedikit

---

58 *Fut.*, II, h. 18.

59 *Rûh*, §18, h. 111; *Sufis of Andalusia*, h. 118. Riwayat ini menceritakan bagaimana Ibn 'Arabî minta izin ibunya untuk pergi ke Rota. Kita akan lihat nanti bahwa beliau melakukan perjalanan ini kira-kira pada 590 H, yang berarti bahwa saat itu beliau berumur tiga puluh tahun.

konflik keluarga.[60] Tetapi, rujukan dalam *Futûhât* benar-benar memaparkan bahwa ibunya sering mengunjungi Fâthimah bint Ibn al-Mutsannâ, salah seorang guru spiritual Ibn 'Arabî.[61] Setidaknya ini menyatakan orientasi sang ibu terhadap tasawuf.

Untuk melengkapi potret keluarga ini, tokoh terakhir yang harus disebutkan adalah Abû al-Walîd Ahmad ibn Muhammad al-'Arabî. Oleh sebagian orang, dia dianggap sebagai paman Ibn 'Arabî dari pihak ayah, namun menurut saya anggapan ini keliru. Kapan pun ketiga orang paman itu disebutkan, Ibn 'Arabî secara khusus menyatakan pertalian kekeluargaan dengan mereka dengan menyebut mereka sebagai *khâl* (paman dari pihak ibu) atau *'amm* (paman dari pihak ayah). Namun, tak ada sebutan ini di beberapa bagian ketika Ibn 'Arabî mengutip Abû al-Walîd sekaitan dengan beberapa hadis yang diriwayatkan tokoh ini kepadanya.[62] Berdasarkan pada nisbah "al-'Arabî", O. Yahia[63] dan R. Austin[64] menyimpulkan bahwa melalui dirinya kita dapat memastikan adanya paman lain dari pihak ayah. Ini sulit dibenarkan. Terlepas dari tidak adanya istilah *'amm*, kita tidak boleh melupakan adanya *bayt al-'Arabî* yang lain di Andalusia kala itu, yang jika memang benar terdiri atas orangtua dan anak keturunan *qâdhî* terkenal Abû Bakr Muhammad ibn al-'Arabî (w. 543/1148), salah seorang pakar hadis terkemuka.[65] Yang menambah jelas, ketika kita melihat daftar panjang guru-guru agama yang disebut Ibn 'Arabî dalam *Ijâzah li al-Malik al-Muzhaffar*, kita menemukan: "Guruku yang lain adalah Abû al-Wâ'il ibn al-'Arabî. Darinya aku menerima *Sirâj al-Muhtadîn* karya *qâdhî* Ibn al-'Arabi, saudara sepupunya.

---

60 *Durrah*, § 3, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 74–5.

61 *Fut.*, II, h. 348.

62 *Fut.*, I., h. 32: Ibn 'Arabî menyebutkan secara khusus bahwa beliau bertemu dengannya di Sevilla pada 592 H di rumahnya; *Rûh*, kata pengantar, h. 22 (bagian buku ini tidak diterjemahkan Austin dalam *Sufis of Andalusia*); *Misykât al-Anwâr*, edisi Kairo, 1392 H, § 14, h. 15.

63 *Histoire et classification*, I., h. 95.

64 *Sufis of Andalusia*, pendahuluan, h. 29.

65 Mengenai tokoh ini, lihat *EI2* s.v., V. Lagardère, "Abû Bakr ibn al-'Arabî, grand cadi de Séville", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 40, 1985, 2, h. 91–102.

Dia juga meriwayatkan hadis kepadaku dan memberiku *ijâzah*."[66] Ketika Ibn 'Arabî menyebutkan perawi yang sama dalam *Misykât al-Anwâr*, ia menisbahkannya dengan al-Mu'affirî yang termasuk anggota keluarga *qâdhî*, namun bukan keluarganya sendiri.[67]

Dengan demikian, delapan tahun pertama dari masa kanak-kanak Ibn 'Arabî dihabiskan di balik tembok tinggi kerajaan kecil yang mandiri ini—benteng terakhir perlawanan kelompok anti-al-Muwahhidûn. Terletak di kawasan luas di pesisir sungai Segura (*wâdî syakûrâ*), Murcia dan daerah sekelilingnya diberkati tanah subur dan kaya dengan kebun, tanaman anggur, dan lahan pertanian luas yang mencukupi kebutuhan para penduduknya. Namun, kemakmuran ini hanya berlangsung singkat. Perang semakin mengancam, yang akan menimbulkan kelaparan dan kesengsaraan. Pada 563/1168, Abû Ya'qûb Yûsuf, yang mengangkat dirinya sendiri sebagai *amîr al-mu'minîn*, menandatangani perjanjian damai dengan raja Leon dan Castile.[68] Setahun kemudian Ibn Hamusyk, anak tiri dan tangan kanan Ibn Mardanîsy, melengserkan ayah tirinya dan melapangkan jalan bagi Dinasti al-Muwahhidûn. Sejak saat itulah sultan Mu'min mengerahkan segenap kekuatannya dalam serangan terakhir terhadap penguasa Levant. Tak ayal lagi dia akan melancarkan serangan langsung sekiranya beberapa peristiwa tidak menghambat rencananya. Pada tahun itu (565 H), terjadi gempa bumi di Andalusia: Kordoba, Sevilla, dan Grenada hancur; Murcia tampaknya secara ajaib selamat.[69] Tetapi, Abû Ya'qûb juga mengalami kemunduran yang lebih telak. Serentak dengan itu sultan al-Muwahhidûn sakit parah di Marakech. Dia butuh waktu dua tahun untuk sembuh. Segera setelah sembuh, dia langsung kembali ke Sevilla; di sana dia mengumpulkan pasukan dan me-

---

66 *Ijâzah li al-Malik al-Muzhaffar*, ed. Badawi dalam *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979, h. 177. Harus dicatat bahwa edisi ini tidak lengkap dan tidak akurat pada beberapa bagian; lihat ulasan G. Vajda dalam *Arabica*, II, Januari 1956, h. 93.

67 *Misykât*, § 14; dalam hal ini perbedaan *kunyah* (Abû al-Walîd dalam *Fut.*, I., h. 32 dan *Rûh*, Abû al-Wâ'il dalam *Ijâzah*, h. 177) harus dijelaskan sebagai bacaan yang salah atau tidak benar dalam manuskrip *Ijâzah*.

68 Ibn 'Idzârî, *Bayân*, III, h. 78.

69 Bosch Vila, *Sevilla islámica*, h. 257; *Bayân*, III, h. 84.

ngirimnya untuk menyerang Ibn Mardanîsy, yang setelah kalah dan terluka kembali berlindung di benteng Murcia. Di sanalah konon, jika kita percaya riwayat tersebut, penyakit gila membelenggu dirinya. Dia lantas melukai sahabat-sahabatnya, membunuh saudara perempuan dan menenggelamkan anak-anaknya, memenjarakan dua orang menteri dan—yang melegakan orang-orang dekatnya—akhirnya menghembuskan napas terakhir pada bulan Rajab 567 H.[70]

Anak-anaknya langsung bergegas ke Sevilla untuk menyatakan kesetiaan mereka kepada penguasa al-Muwahhidûn dan mengikutsertakan beberapa bangsawan di kota itu. Apakah ayahanda Ibn 'Arabî berada dalam rombongan itu? Kemungkinan besar dia berada di situ. Bagaimanapun, pada 568 H, keluarga Ibn 'Arabî meninggalkan Murcia selama-lamanya dan menetap di ibukota Andalusia, tempat ayahnya bekerja pada sultan Abû Ya'qûb.[71]

Ibn 'Arabî muda mengalami peristiwa yang luar biasa menakjubkan dan sekaligus mengganggu. Selain mungkin sejumlah kebun dan sungainya, Sevilla sama sekali tidak menyerupai kota Murcia yang tertutup dan sepi. Sevilla kota yang semarak, padat penduduk, bising, mencolok. Orang-orang Arab berbaur dengan kaum Barbar dan orang Andalusia; kaum muslim dengan orang Kristen dan Yahudi; ahli-ahli hukum ternama berkawan dengan para penyair dan filsuf; orang-orang tak bermoral bergaul dengan para wali besar. Inilah kota dengan segudang godaan yang nyaris tak terhindarkan.

"MASA MUDAKU YANG BERLUMUR DOSA"

Ketika Francis dari Assisi, seorang santo asal Mediterrania yang wafat kira-kira sepuluh tahun sebelum Syekh al-Akbar, menyebutkan periode penuh kekacauan yang mengawali perubahan dramatisnya dengan ungkapan "masa mudaku yang berlumur dosa", maka jelaslah apa yang sebenarnya ia maksudkan. Tapi apa tepatnya yang dimaksudkan Ibn 'Arabî ketika, seraya mengemu-

70 *Bayân*, III, h. 87, 95.
71 *Nafh*, II, h. 162.

kakan periode yang dilalui dalam hidupnya, ia berbicara tentang "masa *jâhiliyyah*-ku"—dengan melekatkan suatu istilah yang dalam sejarah peradaban Islam merupakan cara tradisional untuk menyebut periode "kebodohan" dan era paganisme menjelang kedatangan Islam? Apakah karena seperti lazimnya orang lain ia menaklukkan kekuatan daya tarik Sevilla, "sang gadis pemikat" yang membuat banyak penyair menyenandungkan elegi?[72]

Kordoba dan Sevilla selalu bersaing. Meskipun pada beberapa abad pertama setelah penaklukan pilihan dijatuhkan pada Kordoba, *toh* akhirnya ia tak dapat ditandingi oleh Sevilla. Dengan munculnya Dinasti al-Muwahhidûn, terutama di bawah pemerintahan raja Mu'min II Abû Ya'qûb Yûsuf, Sevilla mengalami masa-masa keemasan. Keunggulan ekonomi dan politiknya berutang pada kenyataan bahwa ia mempunyai dua kelebihan utama: Guadalquivir, yang pesisir baratnya mengelilingi ibukota Andalusia, dan Aljarafe yang membelah bagian barat kota itu.

Sungai Guadalquivir yang bersumber di Kordoba selalu diperbandingkan para penulis Arab dengan sungai Nil, Tigris, atau bahkan Eufrat. Dengan pelabuhan dan galangan kapalnya, Sevilla menjadi pusat kegiatan ekonomi dan jalur utama komunikasi kota itu. Pelbagai jenis perdagangan—gandum, batu bara, kapas, minyak—diangkut ke sana dengan perahu, sebagian diimpor dan sebagian lagi diekspor; karenanya di sana banyak dijumpai para pelancong dari luar maupun penduduk setempat.[73] Tetapi, meskipun diawasi oleh seorang *amîn* yang bersama para pembantunya bertanggung jawab menjamin tegaknya hukum dan perilaku yang baik, Guadalquivir juga dikenal sebagai tempat pelacuran. Anggur, musik, dan wanita dapat bergerak lebih leluasa ketimbang di tempat lain. Ini sangat menjengkelkan Ibn 'Abdûn, yang menulis: "Para anak buah kapal tak pernah meluputkan seorang perempuan yang mirip pelacur ... Harus ada larangan terhadap kaum perempuan yang mencari kesenangan dan minum di pesta-pesta di

---

72 Mengenai para penyair yang melantunkan keindahan Sevilla, lihat H. Pérès, *Poésie andalouse*, h. 134 dst.

73 Tentang Guadalquivir, bdk. J. Bosch Villa, *Sevilla islámica*, h. 206–16.

tepi sungai, terutama ketika mereka berdandan dengan semua perhiasan mereka."[74]

Bagi para penyair, Guadalquivir laksana kalung seorang gadis dewasa dan Aljarafe adalah mahkotanya. Di sanalah seluruh hasil pertanian daerah Sevilla dikumpulkan, di sepanjang pesisir yang berjarak dua puluh atau tiga puluh mil: tumbuhan minyak zaitun, perkebunan kapas dan gandum, anggur, dan lain sebagainya.[75]

Tatkala pendatang baru seperti keluarga Ibn 'Arabî tiba di Sevilla pada 568 H, mereka menyaksikan sebuah kota yang tengah tumbuh pesat. Setahun sebelumnya, sultan Abû Yûsuf Ya'qûb, diilhami oleh ibukota Andalusia, telah menyusun serangkaian proyek pembangunan berskala luas yang ditujukan untuk mengubah kawasan urban secara keseluruhan. Pertama, dia memutuskan membangun sebuah jembatan yang menghubungkan dua sisi Guadalquivir—dengan kata lain, menghubungkan Sevilla dan Triana, pelabuhan Aljarafe—dan karena itu, memudahkan komunikasi maupun perdagangan antara kota itu dan kawasan sekitarnya.[76] Di tahun yang sama, dia memerintahkan arsiteknya untuk membangun sejumlah istana kecil di pesisir Sevilla. Dikenal sebagai *buhayra*, istana-istana itu dikelilingi taman-taman luas, lahan anggur dan kebun pohon zaitun yang dibawa dari Aljarafe.[77] Pada 567 H dia menyusun rencana pembangunan sebuah masjid agung untuk menggantikan masjid Ibn 'Addabâs yang hancur karena gempa bumi terakhir dan terlalu kecil untuk menampung jumlah penduduk Sevilla yang semakin bertambah. Menurut Ibn Shâhib al-Shalâh, masjid dengan menara terkenal Giralda yang masih ada hingga kini itu selesai dibangun pada 571 H, tetapi anehnya baru diresmikan pada 577/1182.[78] Namun demikian, di antara semua proyek yang dilaksanakan raja, yang paling bermanfaat bagi penduduk Sevilla, meskipun tidak berarti yang paling prestisius, adalah perbaikan sistem saluran air Romawi kuno. Walhasil, seluruh pen-

---

74 Ibn 'Abdûn, *Séville musulmane*, h. 127–28.
75 Mengenai Aljarafe, lihat *Sevilla islámica*, h. 333–39.
76 Ibid., h. 159, 271.
77 Ibn Shâhib al-Shalâh, *al-Mann*, II, h. 464–67.
78 Ibid., II, h. 474 dst.

duduk kota mendapatkan pasokan air bersih. Peresmian bendungan Sevilla terselenggara pada tanggal 15 Jumadilakhir 567/1172, dengan upacara besar yang dihadiri sultan dan segenap pejabat tinggi kota.[79] Sevilla mencapai kesejahteraan dan kemakmuran yang belum pernah dirasakannya sebelumnya.

Tetapi, yang seharusnya menjadi sisi paling menakjubkan dari kota itu bagi seorang pelancong adalah percampuran aneh kesederhanaan dan kemewahan, kesalehan dan kemaksiatan, yang tampak memperkaya Sevilla. Pada mulanya gerakan al-Muwahhidun bercorak keagamaan.[80] Murid-murid Mahdî Ibn Tumart telah menetapkan misi mereka untuk memelihara kesucian dan kebaikan Islam, mencegah kemerosotan moral orang-orang Andalusia dan membangun kembali tauhid sejati atau monoteisme murni. Negara al-Muwahhidûn merupakan sebuah negara teokratis di mana agama menata semua kegiatan sehari-hari. 'Abd al-Mu'min mengikuti cara berpikir gurunya dan menerapkan ajaran Mahdî secara kaku. Meski dia sendiri orang yang amat saleh dan cenderung asketis, namun dia sangat keras menghukum setiap penyimpangan dari hukum Alquran. Minuman keras dilarang dengan tegas; siapa pun yang melalaikan salat wajib dianggap sebagai orang murtad; orang Yahudi atau Kristen diberi pilihan: masuk Islam atau diusir.[81]

Putra dan penggantinya, Abû Ya'qûb Yûsuf, sangat mahir menguasai teologi dan pernah menyombongkan diri dengan mengaku hafal luar kepala dua kitab *Shahîh* atau kumpulan hadis Nabi. Tapi dia juga berpikiran cerdas dan maju dan benar-benar tertarik pada kedokteran, filsafat, dan astrologi, serta menjalin persahabatan dengan tokoh-tokoh terkenal seperti Ibn Thufayl, Ibn Rusyd, dan Ibn Zuhr.[82] Menurut penuturan penulis *Mu'jib*:

---

79 Ibid., II, h. 468 dst; *Sevilla islámica*, h. 229–31.

80 Mengenai Negara al-Muwahhidûn, bdk. R. le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the twelfth and thirteenth Centuries*, Princeton, 1969.

81 Tentang 'Abd al-Mu'min, bdk. khususnya *EI*²: Huici Miranda, *Historia del imperio almohade*, I, h. 209–217; *Trente-sept Lettres officielles almohades*, ed. Lévi-Provençal, Rabat, 1941, khususnya surat 23 yang bertarikh 556/1160, h. 126–38.

82 Mengenai Abû Ya'qûb, bdk. khususnya *EI*²: Marrâkusyî, *Mu'jib*, h. 170–88; Huici Miranda, *Historia*, I, h. 303–312.

> Dia lebih baik dari siapa pun dalam wawasannya tentang bahasa orang Arab, peperangan mereka, prestasi dan sejarah mereka, baik sebelum maupun sesudah kedatangan agama Islam. Dia mengabdikan hidupnya untuk mengkaji semua pengetahuan itu tatkala dia menjadi gubernur Sevilla ... Tak ada yang lebih pandai darinya dalam membaca Alquran, tak ada yang lebih tangkas dalam menjawab persoalan tata bahasa, tak ada yang lebih ahli dalam filologi. Sebagai seorang raja dia teguh, energik, baik hati, dan pemurah ... Karena itu, keagungan jiwa dan kelembutan hatinya mendorongnya untuk belajar filsafat ... Singkatnya, tak ada raja di kalangan umat mukmin sebelum maupun sesudahnya yang setara dengan Abû Ya'qûb.[83]

Setelah membaca penilaian yang berlebihan ini, yang kita peroleh adalah potret seorang pria yang pendidikan dan perhatiannya tidak terbatas pada wawasan sempit ilmu-ilmu agama *stricto sensu*.

Dengan meneladani raja baru mereka, kaum al-Muwahhidûn perlahan-lahan takluk pada daya tarik kehalusan pekerti masyarakat Andalusia umumnya dan masyarakat Sevilla khususnya. Sevilla laksana bunga yang merekah. Setiap ras dan umat beragama bersatu, seperti terlihat dari beragamnya bakat yang ada: penyanyi, penyair, dan musisi berbaur dengan ulama dan filsuf. Kemaksiatan dan asketisme, kebejatan moral dan kesalehan, merupakan dua wajah kontras dari "sang gadis pemikat". Ibn 'Arabî benar-benar merasakan yang kedua, tapi pernahkah ia berhubungan dekat dengan yang pertama?

Sebagai seorang anak lelaki dari keluarga ningrat dan kaya, masa remaja Muhyî al-Dîn berlalu damai dan tanpa beban. Tampaknya ia tidak diwajibkan untuk datang ke sekolah Alquran, yang di mata Ibn 'Abdûn memiliki guru-guru yang bodoh dan tanpa ajaran yang istimewa.[84] Tentu saja ia memiliki guru privat di rumahnya sendiri, seperti laiknya anak bangsawan lain. Namun, satu hal yang dapat kami ketahui secara pasti, bahwa ia belajar Alquran kepada seorang "penempuh jalan spiritual" yang memang sangat dikaguminya, Abû 'Abd Allâh al-Khayyâth. Seperti dikatakannya

---

83 *Mu'jib*, h. 170 dst.

84 *Séville musulmane*, h. 54–5.

dalam *Rûh*: "Ketika masih kecil, aku belajar Alquran kepadanya [Abû 'Abd Allâh al-Khayyâth] dan sangat mencintainya. Dia tetangga kami... Di antara semua manusia spiritual yang pernah kutemui sejak kembali ke jalan tasawuf, tak satu pun dari mereka yang benar-benar ingin kuteladani kecuali dia dan saudaranya."[85] Bertahun-tahun kemudian, selama pengembaraannya ke Timur, Ibn 'Arabî bertemu kembali dengan saudara-saudara Khayyâth di Kairo dan menghabiskan bulan Ramadan yang tak terlupakan bersama mereka.[86]

Di antara kaum sufi yang dikenal Ibn 'Arabî sejak kecil adalah Abû 'Alî al-Syakkâz. Dia bersahabat dengan pamannya dari pihak ayah, Abû Muhammad al-'Arabî, dan kemudian menjadi salah seorang guru spiritualnya.[87]

⁂

Dalam catatan sejarah Sevilla, 574/1178 adalah tahun yang kelam. Guadalquivir yang kala itu menjadi sumber kekayaan dan kemakmuran, kini menjadi biang kenestapaan dan kerugian. Sungai menerjang tepiannya, melanda pedesaan dan merusak tanaman.[88] Perjanjian damai yang ditandatangani pada 568-69 H dengan raja Leon, Castile dan Portugal telah dibatalkan: raja Portugal Alphonso Enriques mengutus anaknya Sancho untuk menyerang Sevilla. Kedua pasukan itu saling berhadapan di dekat Aljarafe, dan tentara al-Muwahhidûn pun dikalahkan.[89]

Namun, hal ini tampaknya tidak mengusik ketenangan Muhyî al-Dîn, terbukti dari sikap diamnya terhadap peristiwa ini. Sesekali ia menemani ayahnya dalam perjalanan[90] dan mulailah ia masuk ke dalam jajaran bangsawan Andalusia dan dijanjikan jabatan se-

---

85 *Rûh*, § 9 dan 10, h. 93; *Sufis of Andalusia*, h. 92; mengenai sketsa dalam *Durrah*, h. 94. Lihat juga *Muhâdharah*, II, h. 31.

86 *Rûh*, h. 93; *Sufis of Andalusia* , h. 91.

87 *Rûh*, § 12, h. 96–8; *Sufis of Andalusia*, h. 96-8, di dalamnya Ibn 'Arabî menyatakan bahwa beliau tetap mengunjunginya sejak awal-mula beliau menempuh perjalanan spiritual hingga wafatnya Abû 'Alî al-Syakkâz.

88 *Sevilla islámica*, h. 215: *Bayân*, III, h. 112.

89 Huici Miranda, *Historia*, I, h. 278.

90 *Fut.*, IV, h. 540.

bagai sekretaris gubernur Sevilla.[91] Takdir tampak telah ditentukan untuknya: ia mengikuti jejak sang ayah ...

Tapi remaja itu menempuh arah yang berbeda. Ia merasakan kebutuhan spiritual yang sangat kuat, namun masih ragu-ragu untuk mengambil langkah penting. Ini adalah masa *jâhiliyyah*: masa ketika Ibn 'Arabî muda terpecah antara hasratnya untuk menikmati keindahan dunia fana ini dan kerinduannya kepada Allah; ketika ia memahami Kebenaran secara samar-samar, namun belum mengenalnya secara utuh. Ini tidaklah berarti bahwa ia berbuat maksiat terhadap Allah; ia hanya belum sepenuhnya mengabdi kepada-Nya. Seperti diakuinya di bagian awal *Rûh*:

> Malam mengakhiri persahabatanku yang buruk dan aku akan segera beranjak tidur lantaran penat setelah semalaman suntuk menari (*wa qad ta'ibnâ min katsrati mâ raqashnâ*). Kami akan segera ke tempat tidur dan sebentar lagi azan subuh berkumandang. Kami kemudian berwudu selekas mungkin—yang rasanya kurang layak disebut berwudu—dan ingin sesegera mungkin pergi ke masjid. Tetapi, waktu sepanjang itu kami gunakan untuk memikirkan kemungkinan melaksanakan salat di rumah dengan membaca surah al-Fâtihah dan al-Kautsar[92]... Tiba-tiba saja ketika aku merasa lebih yakin daripada yang lain, aku ingin berwudu dan pergi ke masjid. Jika setibanya di sana salat telah usai, hal itu tidak akan membuatku risau, namun justru sebaliknya ... Jika aku tiba tepat waktu dan dapat bersalat di belakang imam, satu dari dua hal berikut ini akan terjadi. Apakah aku benar-benar tenggelam mengenang malam menakjubkan yang baru saja kuhabiskan dengan mendengarkan lagu-lagu indah yang dialunkan pemain musik? Dalam hal ini, aku akan menghabiskan salatku sambil terus-menerus mengulang ingatan yang sama hingga aku tak tahu lagi apa yang dilakukan imam atau yang dibaca orang-orang yang bersalat itu, selain cuma melihat mereka melakukan sesuatu dan mengikuti gerakan mereka ... Atau rasa kantuk akan menyergapku, dan untuk itu aku akan mengawasi apakah imam lekas-lekas menyelesaikan salatnya? Bacaan yang panjang akan terdengar melelahkan, dan aku mulai mencercanya dalam hati: "Seha-

---

91 Ibn al-Abbâr, *al-Takmilah*, ed. Codera, Madrid, 1989, § 1023; Ibn 'Abd al-Malik al-Marrâkusyî, *al-Dzayl wa al-Takmilah*, ed. Ihsan 'Abbâs, VI, h. 494.

92 Surah 108, surah terpendek dalam Alquran.

rusnya dia tidak membaca surah al-Hasyr atau al-Wâqi'ah! Tidak bisakah dia membaca surah al-Infithâr atau al-Fajr?[93] Bukankah Nabi sendiri menganjurkan agar tidak memberatkan makmum?"[94]

Pengakuan ini terlalu tepat dan terlalu realistik jika sekadar dijadikan bumbu tulisan yang bertujuan—sebagaimana sering dikemukakan mengenai "tobat"—menciptakan perbedaan mencolok antara "sebelum" dan "sesudahnya". Penuturan itu justru membantu menjelaskan suasana pikiran Ibn 'Arabî muda dan perasaan sengkarut yang menggerakkannya. Ia mengagumi pamannya yang pada suatu pagi yang cerah meninggalkan toko obatnya dan mengabdikan diri kepada Allah. Ia menyanjung Abû 'Abd Allâh al-Khayyâth, yang bersamanya ia menemukan rahasia Alquran dan diam-diam memimpikan agar kelak dirinya menjadi seperti orang saleh ini. Tapi pada saat yang sama, Ibn 'Arabî muda tidak akan—atau setidaknya belum—meninggalkan malam panjang musik dengan para sahabatnya. Ia adalah seorang *jâhil*, seorang bodoh yang belum melakukan perubahan. Kendati demikian, jika kita hanya membatasi diri pada sumber-sumber informasi terpercaya yang ada pada kita, tampaknya *tawbah* Ibn 'Arabî bukanlah penolakan tiba-tiba terhadap kehidupan maksiat. Masa *jâhiliyyah* yang dialaminya tak lain hanyalah sebuah fase *ghaflah*, fase kealpaan atau "kebingungan". []

93 Surah al-Infithâr (82) dan al-Fajr (89) adalah surah pendek, sedang al-Hasyr (59) dan al-Wâqi'ah (56) tergolong surah panjang.

94 *Rûh*, h. 42.

2. Panggilan Ilahi

"KETIKA ALLAH BERSERU KEPADAKU"

KAPAN? Bagaimana? Mengapa? Itulah sederet pertanyaan yang diajukan orang "awam" kepada dirinya setiap kali dia dihadapkan pada kasus seseorang yang secara tiba-tiba memilih Tuhan.

Boleh jadi dia harus membaca pandangan autobiografis yang terperinci, seperti karya St. Augustinus *Confessions*, agar membantunya menemukan jawaban. Memang menyenangkan bahwa sebuah pengakuan yang sama sekali "telanjang" berusaha tetap terbebas dari ketentuan tabu yang menyebabkan genre sastra ini acap kali terkorbankan. Namun, cukupkah bagi kita untuk mengukur kedalaman batin jiwa dan memahami keanehan ini dengan mencampuradukkan perjalanan peristiwa? Sering kali, dengan seolah-olah memaksa kita untuk mengikutinya dengan menelusuri jalan serupa yang telah ditempuhnya, orang suci itu tetap diam dan sejarah masih saja membisu. Akibatnya, inilah yang terjadi pada Ibn 'Arabî:[1] tulisan-tulisannya tidak menyajikan apa pun mengenai catatan yang sistematis, termasuk tarikh, perihal tahap-tahap

1 Meskipun sesering mungkin ia menjelaskan sejumlah episode yang termasuk dalam fase mutakhir perjalanan spiritualnya, namun dalam tulisan-tulisannya, Ibn 'Arabî tetap mengutarakan keadaan dan motivasi di balik "perubahan tiba-tiba" itu. Informasi lebih terperinci yang ia berikan kepada muridnya secara lisan (dan yang akan saya gunakan), menurut hemat saya, menghapuskan hipotesis tentang sikap diam yang disengaja.

perubahan dirinya. Tetapi, di antara ribuan halaman yang membentuk karyanya, ia sering mendukung sebuah sudut pandang yang baru saja dijelaskannya dengan mengutip pengalaman spiritualnya sendiri. Pada kesempatan itulah ia membiarkan uraian autobiografis yang sangat berharga dipaparkan dalam beberapa kata atau frasa singkat. Dengan mengumpulkan potongan informasi yang berserakan dan merangkainya dengan laporan para murid dan penulis biografinya, sebuah upaya dapat dilakukan untuk menjawab sejumlah pertanyaan yang disebutkan di atas.

Pada beberapa bagian karyanya, Ibn 'Arabî menyebutkan secara tersurat maupun tersirat upayanya untuk "kembali kepada Allah". Di sana, kita dapat secara langsung mencatat pengulangan beberapa istilah kunci: *khalwah* ("penyendirian"), *fath* ("pencerahan"), *mubasysyirah* atau sesekali *wâqi'ah* ("mimpi"), *tawbah* ("tobat"), dan *rujû'* ("kembali").[2] Semua istilah tersebut mewakili begitu banyak kepingan asimetris yang, jika dikumpulkan dan disusun secara koheren, memungkinkan kita membentuk kembali sebuah catatan logis mengenai rentetan fase dalam proses kembalinya Ibn 'Arabî kepada Allah.

Salah satu bagian terkenal dalam *Futûhât* memberikan jawaban atas pertanyaan, "Kapan?". Inilah bagian yang menjelaskan pertemuan penting Ibn 'Arabî dengan Ibn Rusyd. O. Yahia, berdasarkan bagian lain dalam *Futûhât* di mana Ibn 'Arabî menyebut tahun 580/1184 sehubungan dengan "masuknya ia ke jalan spiritual", menempatkan percakapan di antara wali dan filsuf ini pada kisaran tahun yang sama.[3] Tapi catatan tersebut memuat beberapa rincian yang kelihatannya bertentangan dengan asumsi semacam itu. Ibn 'Arabî menjelaskan:

> Pada suatu hari, aku bertandang ke Kordoba untuk mengunjungi *qâdhî* Abû al-Walîd Ibn Rusyd. Ia ingin bertemu denganku sejak ia mendengar pencerahan yang dianugerahkan Allah kepadaku

---

2 *Khalwah*: *Fut.*, I., h. 153; III, h. 488, *fath*: *Fut.*, I., h. 153, 616; *mubasysyirah/wâqi'ah*: *Fut.*, II, h. 491: IV, h. 172; *tawbah*: *Fut.*, II, h. 49; *rujû'*: *Fut.*, II, h. 491 & 548; IV, h. 172: *Rûh*, h. 98.

3 O. Yahia, *Histoire et classification*, I, h. 94.

selama masa penyendirianku (*mâ fataha Allâh bihi 'alayya fî khalwatî*). Ia mengungkapkan rasa kagum ketika memerhatikan apa yang dikatakan orang-orang perihal diriku. Ayahku adalah salah seorang sahabatnya. Karena itu, beliau mengutusku kepadanya untuk berpura-pura melakukan beberapa kesalahan atau semacamnya, meskipun tujuan sesungguhnya agar ia dapat bercakap-cakap bersamaku. Waktu itu, aku masih kecil (*shabiyyun*). Tak sehelai pun tumbuh bulu halus di wajahku, lebih-lebih bulu janggut (*mâ baqala wajhî wa lâ tharra syâribî*) ...[4]

Jadi, waktu itu Muhyî al-Dîn adalah seorang remaja yang usianya mungkin tak lebih dari lima belas tahun. Seperti diduga O. Yahia, jika perjumpaan dengan Ibn Rusyd terjadi pada 580 H, usianya pasti sudah mencapai dua puluh tahun; dan tentu saja bulu-bulu wajahnya akan jauh lebih lebat. Ini sama sekali tidak memungkinkan percakapan terkenal itu terjadi setelah tahun 575/1179. Tentu mengherankan bahwa tokoh sepenting dan semasyhur Ibn Rusyd—orang kepercayaan dan dokter pribadi Abû Yûsuf Ya'qûb, dan saat itu memegang jabatan *qâdhî* di Kordoba[5]—sangat berharap berbicara dengan seorang anak muda yang dipercaya mengetahui rahasia Langit. Tetapi, para sejarawan Arab tidak terlalu terkejut: menurut mereka, Ibn Rusyd adalah orang yang sangat bersahaja dan benar-benar haus pengetahuan. Seperti ditulis Ibn al-Abbâr (w. 658/1260):

> Andalusia tak pernah mengenal orang sebaik, secendekia, dan sebijak dia. Dia sangat terpuji; tak ada yang lebih rendah hati dan bersahaja daripada dia. Sejak usia yang masih sangat belia hingga wafatnya, dia telah mengabdikan dirinya untuk belajar. Bahkan, konon semasa hidupnya dia tak pernah berhenti merenung atau membaca kecuali pada malam tatkala ayahnya wafat dan pada malam pertama perkawinannya ... Dia menggemari disiplin pengetahuan tentang para leluhur, dan dalam hal ini dia menjadi pembimbing

---

4 *Fut.*, I., h. 153–54.

5 Mengenai Ibn Rusyd, bdk. Marrâkusyî, *Mu'jib*, h. 174, 175, 224; Ibn al-Hasan al-Nubâhî, *Ta'rîkh Qudhât al-Andalus*, Beirut, 1983, h. 111: *EI2* s.v. Ibn Rusyd; E. Renan, *Œuvres complètes*, Paris, 1949, III, bab I.

pada zamannya. Nasihatnya dibutuhkan dalam kedokteran maupun yurisprudensi; belum lagi keahliannya dalam tata bahasa dan sastra.[6]

Dapat ditarik dari kesaksian Ibn 'Arabî sendiri bahwa pada periode ini ia telah mendapatkan pencerahan (*fath*) selama masa penyendirian (*khalwah*).[7] *Fath* adalah sebuah istilah yang secara etimologis mengandung arti "membuka", namun dalam kosakata teknis tasawuf menunjukkan penyingkapan spiritual atau pencerahan yang menandai pencapaian "tingkatan" yang lebih tinggi dalam perjalanan spiritual seseorang, yang biasanya diperoleh setelah sekian lama beribadah (*riyâdhah*).[8] Menarik dicatat bahwa dalam *Risâlah al-Anwâr*, Ibn 'Arabî secara khusus memperingatkan murid-muridnya terhadap pencapaian *fath* yang kurang matang:

> Sebelum memulai penyendirian, pertama-tama engkau harus benar-benar melaksanakan ibadah: engkau harus membersihkan sifatmu, meninggalkan sikap lalai, dan bersabar atas keburukan apa pun yang menimpamu. Seseorang yang pencerahannya tiba sebelum ibadahnya tidak akan—selain dalam pengecualian tertentu—mencapai kekuatan spiritual.[9]

Ibn 'Arabî sendiri sebenarnya salah satu "pengecualian" itu: menurut penjelasannya sendiri, *fath* datang pada dirinya sebelum *riyâdhah* (*qad taqaddama fathî 'alâ riyâdhatî*).[10] Dengan kata lain, yang terjadi pada dirinya adalah pengalaman *jadzbah*, lenyapnya kesadaran dalam ekstase,[11] dan bukan buah dari *sulûk*, ke-

---

6 Ibn al-Abbâr, *Tak.*, edisi Codera, § 853.

7 Mengenai konsep *khalwah* Ibn 'Arabî, lihat bab 78 dan 79 *Futûhât* dan *Risâlah al-Anwâr* (Hyderabad 1948), yang diterjemah dan dikupas Michel Chodkiewicz dalam *The Seal of the Saints: Prophecy and Sainthood in the Doctrin of Ibn 'Arabî*, alih bahasa L. Sherrad, Cambridge, 1993, bab 10.

8 Mengenai konsep *fath* Ibn 'Arabi, lihat karyanya, *Isthilâhât al-Shûfiyyah* (di dalamnya ia menggunakan bentuk *futûh*), Hyderabad 1948, h. 11, § 103; *Fut.*, IV, h. 220.

9 *Risâlah al-Anwâr*, Hyderabad 1948, h. 5: *Seal of the Saints*, h. 152. Perlu dicermati, pada bagian ini, Ibn 'Arabî juga menasihati bahwa muridnya hanya boleh memulai berkhalwat setelah terlebih dulu mengamalkan *riyâdhah*, yang nyatanya tidak terjadi pada Ibn 'Arabî sendiri.

10 *Fut.*, I., h. 616.

11 Mengenai konsep *jadzbah*, lihat Amir 'Abd al-Qâdir, *Écrits spirituels*, terj. Michel Chodkiewicz, Paris 1982, pendahuluan, h. 24.

majuan metodis selangkah demi langkah di sepanjang Jalan-menuju-Tuhan. Kami akan membahas kembali topik ini nanti.

Semua ini menyatakan kepada kita bahwa sama sekali tak ada yang benar-benar menarik orang sebelia dirinya untuk menjauhkan diri dari dunia. Mengenai hal ini, tulisan-tulisan Ibn 'Arabî tetap diam seribu bahasa, dan hanya di bagian lain kita perlu menemukan jawaban itu. Satu-satunya perawi yang tampaknya membahas persoalan tersebut adalah seorang penulis yang hidup jauh sesudahnya: al-Qârî al-Baghdâdî (w. 821/1418). Seperti telah kami kemukakan sebelumnya, semua pernyataan pengarang *Manâqib Ibn 'Arabî* ini harus dikaji secara saksama. Sebagai pengikut setia Ibn 'Arabî, al-Baghdâdî dituntut meyakinkan pembacanya terhadap ortodoksi dan kewalian Syekh al-Akbar. Demi tujuan ini tanpa segan-segan (dengan niatan yang tentu saja baik) ia menyimpangkan teks, sehingga mengandaikan bahwa teks itu menuturkan sesuatu yang tidak dikatakannya.[12] Tapi karena ini satu-satunya pendapat yang tampaknya masih tersisa, saya mengutip apa adanya:

> Beliau [Ibn 'Arabî] termasuk putra pangeran dan salah seorang terkemuka di dunia ini. Ayahnya perdana menteri penguasa Sevilla, sultan Maghrib. Salah seorang pangeran yang menjadi sahabat ayahnya menjamunya makan malam beserta putra-putra pangeran yang lain. Ketika Syekh Muhyî al-Dîn dan yang lainnya telah datang, mereka makan dengan lahap. Cawan-cawan anggur pun mulai diedarkan.
>
> Tiba giliran Syekh Muhyî al-Dîn, beliau mengambil cawan itu dan akan segera meminumnya andai saja tak ada suara yang menyeru: "Muhammad, bukanlah untuk ini engkau diciptakan!"
>
> Beliau menjatuhkan cawan itu dalam keadaan terperanjat. Setibanya di pintu keluar, beliau bertemu dengan pengawal wazir yang kotor dan berdebu seperti galibnya. Beliau memintanya untuk mengantar dirinya ke perbatasan kota dan bertukar pakaian dengannya. Lalu beliau berjalan-jalan sejenak hingga tiba di sebuah kuburan yang terletak di tepian sungai. Beliau memutuskan untuk berhenti

12 Secara khusus, perbedaan telak telah dikemukakan, antara versi Baghdâdî mengenai teks beberapa ahli sejarah dan teks itu sendiri.

sebentar di kuburan itu. Di tengahnya beliau menemukan sebidang makam rusak yang berganti rupa menjadi sebuah gua. Beliau masuk ke dalamnya dan mulai berzikir (*dzikr*), dan hanya keluar pada waktu salat. Syekh [Ibn 'Arabî] pernah mengatakan: "*Aku tinggal selama empat hari di kuburan itu. Kemudian aku keluar dengan segenap ilmu ini [yang kini kumiliki].*"[13]

Ada penggalan bukti lain yang tampaknya selaras dengan bagian akhir riwayat dalam *Manâqib* Baghdâdî ini, namun jelas lebih meyakinkan karena berasal dari salah seorang murid terdekat Syekh al-Akbar. Dalam sebuah risalah kecil yang berjudul *Kitâb Wasâ'il al-Sâ'il*,[14] Ismâ'îl ibn Sawdakîn al-Nûrî (w. 646/1248) dengan cermat mengumpulkan berbagai pernyataan dan wejangan gurunya yang diterimanya selama percakapan pribadi mereka. Dalam karya ini, ia menulis bahwa Ibn 'Arabî berkata padanya:

> Aku berkhalwat sebelum fajar (*al-fajr*) dan menerima pencerahan (*fath*) sebelum matahari terbit (*qabla thulû' al-syams*). Setelah mendapatkan *fath* ...[15] pada pagi hari, bersamaan dengan *maqâm* yang lain, aku tetap tinggal di tempat ini selama empat puluh bulan, dan di sanalah aku mendapatkan rahasia yang kemudian kutuliskan. *Fath*-ku kala itu menarik diriku ke dalam ekstase (*wa kânâ fathî jadzbatan fî tilka al-lahzhah*).[16]

Apakah penyendirian selama empat puluh bulan ini sama dengan penyendirian yang, menurut al-Qârî al-Baghdâdî, terjadi di kuburan dan berlangsung selama empat hari? Apa pun jawabannya, nyatanya memang terdapat tiga macam riwayat—satu dalam *Futûhât*, satu dalam *Manâqib*, dan satu lagi dalam *Kitâb Wasâ'il*—yang menyebutkan pencerahan yang diterima Ibn 'Arabî selama berkhalwat. Selebihnya, riwayat Baghdâdî maupun Ibn Sawdakîn secara khusus menuturkan bahwa selama masa khalwat ini, Ibn

---

13 *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 22.

14 Naskah ini telah disunting oleh Manfred Profitlich, *Die Terminologie Ibn Arabis im 'Kitâb Wasâ'il al-Sâ'il: Text, Übersetzung und Analyse*, K. Scharz Verlag, Freiburg-im-Breisgau, 1973.

15 Teks tersebut tidak dapat dipahami.

16 *Kitâb Wasâ'il*, h. 21.

'Arabî memperoleh pengetahuan dan rahasia yang kemudian dipaparkan dalam tulisan-tulisannya. Kini, jika kita kembali kepada riwayat autobiografis perihal pertemuan dengan Ibn Rusyd, terlebih lagi dialog di antara keduanya, kita mencatat bahwa sebagai seorang remaja (*shabiyy*) Muhyî al-Dîn tampak telah benar-benar memiliki pengetahuan tinggi yang luar biasa memesona, bahkan bagi sang filsuf:

> Ketika aku masuk, sang filsuf bangkit dari kursinya dan datang menghampiriku dengan sangat bersahabat dan santun, lalu memelukku. Kemudian ia berkata: "Ya." Aku pun menjawab, "Ya." Setelah itu, rasa senangnya bertambah ketika ia menyadari bahwa aku memahaminya. Tapi ketika lantas kusadari sesuatu yang memantik rasa senangnya, aku menambahkan: "Tidak". Tiba-tiba Ibn Rusyd menjadi agak gusar. Rona wajahnya memerah dan kelihatannya ia meragukan pikirannya sendiri. Ia mengajukan pertanyaan ini kepadaku: "Jawaban apa yang kamu peroleh melalui pencerahan dan ilham Tuhan? Apakah sama seperti yang kami candra dari pemikiran spekulatif?" Kujawab: "Ya dan tidak. Antara ya dan tidak, jiwa meninggalkan jasadnya dan leher terpisah dari badan." Ibn Rusyd seketika pucat. Kulihat ia mulai gemetar. Ia mengucapkan bacaan suci "tak ada kekuatan kecuali milik Allah" karena ia memahami apa yang kusampaikan.[17]

Sebelum beranjak dari topik penyendirian yang luar biasa ini, satu lagi bukti terakhir harus tetap dikutip, yang keabsahannya jauh lebih sukar dipercaya ketimbang bukti yang baru saja disebutkan. Inilah riwayat yang diterima Mu'ayyad al-Dîn Jandî (w. ± 700/1100), penulis sebuah ulasan terkenal atas *Fushûsh al-Hikam*, dari gurunya, Shadr al-Dîn Qûnawî (w. 672/1274), murid dan cucu Ibn 'Arabî:

---

17 Terjemahan bagian ini didasarkan atas versi Henry Corbin (bdk. *Creative Imagination*, h. 41-2). Semula, dialog antara Ibn 'Arabî dan Ibn Rusyd ini, seperti yang dikutip Corbin, agak membingungkan, dan Corbin sendiri tidak memberi penafsiran. Tetapi, seperti dikemukakan Michel Chodkiewicz dalam sebuah seminar di École des Hautes Études pada 1986, membaca langsung beberapa pagina yang mendahului bagian ini jelas-jelas menunjukkan bahwa topik perdebatan antara filsuf dan wali muda itu terkait dengan masalah kebangkitan jasmani.

> Beliau [Ibn 'Arabî] menjauhkan diri dari dunia di awal perjalanan spiritualnya di Sevilla, Andalusia, selama sembilan bulan, dan sepanjang itulah beliau tak pernah meninggalkan puasa. Beliau pergi berkhalwat pada awal Muharam dan diperintahkan untuk keluar pada hari raya Idul Fitri ...[18]

Apakah semua kesaksian ini (Baghdâdî, Ibn Sawdakîn, Jandî)—perlu diingat bahwa hanya satu di antaranya, yakni kesaksian Ibn Sawdakîn, yang bersifat langsung—menyebutkan salah satu khalwat yang sama atau beberapa khalwat yang terjadi pada waktu yang berbeda? Jika diperhatikan khalwat yang disinggung oleh Jandî, salah satu uraian di bagian akhir naskah dan yang akan kita bahas pada bab mendatang menyiratkan bahwa secara khusus ia merujuk pada penyendirian yang dilakukan Ibn 'Arabî di Sevilla pada 586 H, yaitu saat-saat penting setelah ia mulai menempuh jalan spiritual. Sedangkan riwayat yang dikemukakan Baghdâdî dan Ibn Sawdakîn, terlepas dari perbedaan mengenai berapa lama hal itu berlangsung, menunjukkan bahwa kedua riwayat itu mendeskripsikan khalwat paling awal yang dilakoni Muhyî al-Dîn muda: sebuah penyendirian yang terjadi menjelang pertemuannya dengan Ibn Rusyd, dan ketika ia menyadari bahwa ia tidak hanya mendapatkan *fath*, melainkan juga—dalam pengertian majasi—seluruh ilmu suci yang kemudian ia tuangkan dalam tulisan-tulisannya. Betapapun perlu ditekankan bahwa semasa hidupnya, Ibn 'Arabî telah melakukan khalwat yang tak terhitung jumlahnya;[19] sebagian orang, misalnya al-Dzahabî, yang nada penafsirannya tak pernah bersahabat, berpendapat bahwa ini semua memengaruhi kesehatan mentalnya.[20] Ini berarti, kita harus menerima kemungkinan bahwa kedua riwayat itu menyebutkan dua khalwat yang paling awal dijalani oleh Ibn 'Arabî.

---

18 Jandî, *Syarh Fushûsh al-Hikam*, ed. Asytiyânî, Masyhad 1982, *'Id al-fithr* adalah hari raya setelah berpuasa di bulan Ramadan.

19 Dalam tulisannya, dia sering menyinggung penyendirian yang telah dilakukannya semacam itu; seperti akan kita lihat, Ibn 'Arabî menambah frekuensi khalwat ini pada 586 H.

20 Dzahabî, *Mîzân al-I'tidâl*, Beirut, 1963, III, h. 659. Layak dicatat bahwa Asín Palacios sependapat dengan Dzahabî; bdk. *Islam cristianizado*, h. 68, 79, 101, 105.

Apa pun masalahnya, ada satu kenyataan yang tersimpul dari berbagai teks tersebut. Yakni, fakta bahwa tahapan paling dini dalam pengembaraan spiritual Ibn 'Arabî terdiri atas sebuah *fath* atau pencerahan langsung; lebih tepatnya sebuah *jadzbah*, ketika diri seseorang sirna dalam ekstase sebagai akibat dari pengaruh Ilahi yang langsung dan mendadak; dan bahwa ia mendapat pencerahan dengan segera, tanpa usaha apa pun sebelumnya selama berkhalwat, yang kemungkinan besar dilakukan di pekuburan yang sama di Sevilla, dan di sanalah, seperti akan kita saksikan nanti, ia melanjutkan penyendiriannya bertahun-tahun kemudian.

Betapapun luar biasa dan menakjubkan, jika perjalanan spiritual yang sungguh-sungguh adalah untuk menghindari kegagalan, tentu ia haruslah terlebih dulu melewati tahapan *tawbah*, perubahan. Sementara *fath* dan *jadzbah* timbul dengan sendirinya tanpa dipengaruhi keinginan seorang wali, maka *tawbah* adalah perbuatan tobat yang dilakukan dengan sengaja dan penuh kesadaran, serta hasrat yang membara untuk kembali kepada Allah dan menyudahi kelalaian. Dalam hal ini, sejarah bertemu dengan metasejarah, sebab di hadapan 'Îsâ-lah, "guru pertamanya" yang sejati, Ibn 'Arabî menyatakan telah bertobat: "Di tangannya," demikian ujarnya dalam *Futûhât*, tanpa menyebutkan tanggal kejadian itu, "aku bertobat (*'alâ yadihî tubtu*). Ia mendoakan agar aku berpegang teguh pada agama (*dîn*) di dunia fana ini maupun di akhirat kelak. Ia menyebutku sebagai kekasihnya. Ia memerintahkan aku untuk bersikap zuhud (*zuhd*) dan menyucikan diri (*tajrîd*)."[21] Pada bagian lain, Ibn 'Arabî kembali bercerita tentang 'Îsâ: "Ia guruku yang pertama, yang melaluinya aku kembali kepada Allah (*syaykhunâ al-awwal alladzî raja'nâ 'alâ yadayhi*). Ia sangat baik kepadaku dan tidak mengabaikan diriku meski hanya sesaat."[22]

Kecintaan dan hubungan istimewa yang terjalin sejak awal antara Ibn 'Arabî dan Nabi 'Îsâ—yang menurut tradisi Islam akan

---

21 *Fut.*, II, h. 49; bdk. *Fut.*, II, h. 365, IV, h. 77, dan *Dîwân al-Ma'ârif*, manuskrip Fatih 5322.fo 214.

22 *Fut.*, III, h. 341.

kembali ke dunia pada akhir zaman untuk menegakkan kembali perdamaian dan keadilan dengan mengamalkan hukum Islam—tidak terjadi secara kebetulan. Seperti akan kita lihat nanti, ada satu hal mendasar yang sama-sama mereka miliki. Kalaupun memang tidak demikian, namun tetaplah mengherankan bahwa—mengingat seringnya Ibn 'Arabî menyebutkan 'Îsâ dan peranannya sebagai "guru pertama" secara terus-terang—Henry Corbin gagal menangkap signifikansi hubungan itu, dan malah menjadikan Khadhir sebagai "pembimbing" Syekh al-Akbar. Peran Khadhir memang sangat nyata. Tapi itu terjadi jauh sesudahnya dan kurang menentukan.

Keyakinannya kembali bertambah kuat lantaran dukungan terus-menerus yang diterimanya dari 'Îsâ. Muhyî al-Dîn melipatgandakan ikhtiar dan pada gilirannya memutuskan untuk meninggalkan kemewahan yang selama ini ia nikmati dan melucuti diri dari kekayaan, persis seperti yang diperintahkan guru spiritualnya itu. Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa ketika seorang murid tidak mempunyai keluarga untuk dinafkahi, dia harus melucuti diri dari semua harta bendanya dan memberikannya kepada syekhnya, jika memang ada:

> Demikianlah, aku melucuti diriku dari semua yang kumiliki. *Namun, waktu itu aku tidak mempunyai guru [di dunia], sehingga aku dapat memasrahkan urusan dan hartaku kepadanya.* Karena itu, aku beralih pada ayahku dan, setelah bermusyawarah dengannya, kupasrahkan segala yang kumiliki kepadanya. Aku tidak memohon kepada siapa pun, karena *aku tidak kembali kepada Allah melalui perantara seorang guru, sebab ketika itu aku tak mengenal siapa-siapa.* Kutinggalkan semua hartaku selayaknya orang mati meninggalkan sanak-keluarga dan semua miliknya. Ketika aku bermusyawarah dengan ayahku mengenai hal itu, dia memintaku untuk mengembalikan segala sesuatu kepadanya, dan kuserahkan semua yang kumiliki untuknya. Setelah itu, aku tak pernah menanyakan apa yang telah diperbuatnya terhadap harta itu.[23]

23 *Fut.*, II, h. 548.

Dua hal penting muncul dari riwayat ini. *Pertama*, Ibn 'Arabî dengan jelas menyebutkan di awal teks bahwa kewajiban melucuti diri dari kekayaan hanya berlaku bagi orang yang tidak mempunyai keluarga untuk dinafkahi. Ini mempersulit kita untuk menduga bahwa Ibn 'Arabî akan melakukan hal yang sangat berbeda, dan bahwa ia merasa beruntung jika seandainya waktu itu ia memiliki seorang istri. Tetapi, Asín menyatakan—tanpa memberi rujukan—bahwa Ibn 'Arabî telah menikah pada usia muda dengan Maryam bint Muhammad ibn 'Abdûn di Sevilla.[24] Sepengetahuan saya, ini tidak pernah diutarakan dalam sumber atau teks Ibn 'Arabî mana pun. Sebaliknya Ibn 'Arabî menyatakan dalam *Futûhât*[25] bahwa delapan belas tahun pertama setelah menempuh jalan spiritual, ia menjauhkan diri dari perempuan: "Di antara semua pria, tak ada yang memiliki keengganan lebih besar terhadap kaum perempuan dan hubungan seks selain diriku, yang bermula sejak aku memasuki jalan spiritual dan selama delapan belas tahun sesudahnya." Sangatlah mungkin bahwa Ibn 'Arabî hanya melakukan kawin kontrak setelah kedatangannya di Timur, yakni di Mekah pada 598 H, ketika sejumlah orang dari Maghrib, termasuk Bani 'Abdûn, menetap sementara.

Kedua, Ibn 'Arabî secara khusus menyatakan bahwa ketika ia meninggalkan hartanya, ia belum pernah bertemu dengan guru spiritual. Dengan mempertimbangkan bahwa ia—seperti akan kita saksikan—mulai mengunjungi para guru sekurang-kurangnya pada 580/1184, kita dapat menyimpulkan bahwa episode ini terjadi pada tarikh yang lebih awal, ketika usianya belum genap dua puluh tahun.

Tindakan meninggalkan seluruh kekayaan ini menandai titik perubahan penting dalam perjalanan hidup Ibn 'Arabî: ia telah memilih jalan kemiskinan dan tak akan pernah berpaling lagi darinya. Sejak saat itu hingga akhir hayatnya, satu-satunya sumber penghidupan adalah pemberian dan sedekah yang diterimanya dari para sahabatnya di jalan spiritual dan dari sebagian kerabatnya

---

24 Asín Palacios, *Islam cristianizado*, h. 37.
25 *Fut.*, IV, 84.

semasih tinggal di Timur.[26] Baginya hal itu merupakan wujud pengabdian murni (*al-'ubûdiyyah al-mahdhah*) yang mengharuskan seorang wali meninggalkan semua hak dan harta yang akan membuatnya tetap ingat akan *rubûbiyyah*, ketuhanan. Di samping itu, apa pun yang ia miliki menjadi hak atas dirinya, dan karena itu kepemilikan mereka hingga batas tertentu menjamin *'ubûdiyyah* (pengabdian) yang dilakukan hanya kepada Allah semata. Menyitir perkataan Syekh al-Akbar, "Setiap hamba Allah yang merampas hak orang lain berarti mengurangi nilai pengabdiannya sebesar hak yang dirampasnya itu."[27] Singkatnya, orang yang tidak memiliki apa-apa tidak dikuasai oleh apa pun kecuali Allah. Seperti ditulis Ibn 'Arabî sendiri,

> Semenjak aku mencapai *maqâm* ini [pengabdian murni], aku tidak memiliki apa-apa, bahkan selembar pakaian pun. Aku hanya memakai pakaian yang dipinjamkan kepadaku, dan cuma berhak mengenakannya. Jika aku memiliki sesuatu, aku akan melepaskannya dengan menyedekahkannya kepada orang lain atau membebaskannya, jika ia budak. Demikianlah tekadku ketika aku ingin menjalankan pengabdian tertinggi (*'ubûdiyyah al-ikhtishâsh*) dalam berhubungan dengan Allah. Waktu itu, ada yang berkata padaku: "Itu tak akan mungkin bagimu, selagi seorang makhluk masih berhak menuntut sesuatu darimu." Kujawab: "Tuhan sendiri tak akan dapat menuntut apa pun dariku!" Ia lalu menyahut: "Bagaimana mungkin?" Kujawab: "Tuntutan hanya terjadi pada orang yang mengingkari [kemiskinan ontologis mereka], dan bukan orang yang mengakui[nya]; pada orang yang menyatakan diri sebagai pemilik hak dan harta, dan bukan orang yang menyatakan, 'Aku tidak punya hak atau kepemilikan dalam hal apa pun!'"[28]

---

26 Nanti akan jelas bahwa Ibn 'Arabî menjalin hubungan yang sangat dekat dengan beberapa penguasa Dinasti Ayyûbî, khususnya al-Malik al-Zhâhir dari Aleppo dan al-Malik al-'Âdil dari Damaskus. Di Anatolia, raja Saljuk, Kaykâ'ûs, menerimanya selama beberapa tahun. Di Damaskus, ia juga dilindungi oleh *qâdhi* besar bermazhab Syâfi'î, Muhyî al-Dîn Ibn Zakî di sebuah *turbe* yang kelak menjadi tempat peristirahatannya yang terakhir.

27 *Fut.*, I., h. 196.

28 Ibid.

Semangat dan kesungguhan Muhyî al-Dîn muda membuahkan mimpi. Dalam mimpi itu, ia melihat dirinya bernaung di bawah perlindungan 'Îsâ, Mûsâ, dan Muhammad. Peristiwa spiritual ini, seperti akan kita saksikan nanti, memiliki makna penting dalam proses tobat Ibn 'Arabî. Mujurnya kita memiliki dua buah riwayat autobiografis mengenai hal itu, yang termuat dalam dua risalah singkat tapi belum diterbitkan: *Dîwân al-Ma'ârif* dan *Kitâb al-Mubasysyirât.*[29]

Pada teks pertama, Ibn 'Arabî memberikan versi yang singkat namun komprehensif mengenai apa yang terjadi. Selama mimpi ini, ia menjelaskan, sementara 'Îsâ menyerukan padanya agar menjalankan asketisme (*zuhd*), Mûsâ menyatakan agar ia mencari ilmu yang disebut "*Ladunnî*": ilmu yang persis seperti yang dinisbahkan Alquran (QS. al-Kahf [18]: 65) kepada lawan-bicara Mûsâ, yang dalam tradisi Islam dikenal sebagai Khadhir. Sedangkan Nabi Muhammad menasihati agar meneladaninya dalam setiap langkah: "Berpegang teguhlah kepadaku, niscaya engkau akan selamat!" (*istamsik bî taslam*).

sementara itu, dalam *Kitâb al-Mubasysyirât*, kita menemukan sebuah riwayat yang meski parsial namun juga sangat terperinci, di samping memuat beberapa rujukan kronologis. Seperti selintas dinyatakan dalam judulnya (*Kitab Mimpi-mimpi*), karya ringkas ini merupakan catatan Ibn 'Arabî tentang beberapa mimpi yang menurutnya akan bermanfaat bagi orang lain. Bagian yang penting menurut kami terdapat dalam bab pertama yang membahas tentang topik berpegang teguh kepada hadis (*al-tamassuk bi al-hadîts*).

> Sebelum aku mengenal ilmu pengetahuan (*qabla an a'rif al-'ilm*), beberapa orang sahabatku berencana mendorongku untuk mempelajari buku-buku *ra'y*,[30] sementara sama sekali aku tidak tahu-menahu tentang disiplin ilmu ini maupun hadis. Dalam tidurku, ku-

29 *Dîwân al-Ma'ârif*, ms. Fatih 5322, fo 214: *Kitâb al-Mubasysyirât*, ms. Fatih 5322, fo 90b.

30 Menggunakan *ra'y*, "pendapat individu", dalam persoalan-persoalan *fiqh* atau hukum dipraktikkan, khususnya, oleh mazhab Hanafiyyah.

lihat diriku terkurung dalam sebuah ruangan besar, dikelilingi orang-orang bersenjata yang bermaksud membunuhku; sama sekali tak ada tempat berlindung. Lalu tiba-tiba kulihat di depanku sebuah bukit, dan Rasulullah tengah berdiri di atas bukit itu. Aku pun segera berlindung di sisinya. Beliau membuka tangan lebar-lebar dan mendekapku erat-erat seraya bersabda: "Kekasihku, *berpegang teguhlah kepadaku, niscaya engkau akan selamat*!" Kemudian aku memerhatikan sekeliling untuk melihat orang-orang yang mencoba membunuhku, namun tak kujumpai satu pun dari mereka. Sejak saat itu dan seterusnya, kubulatkan tekad untuk mempelajari hadis.

Dalam riwayat ini, kita mencermati bahwa 'Îsâ dan Mûsâ tidak ada. Tapi peniadaan ini tidaklah mengherankan: dalam kata pengantar risalah itu, Ibn 'Arabî secara khusus berjanji untuk sekadar menyampaikan sebanyak mungkin mimpi yang berisi ajaran yang kiranya berfaedah bagi siapa pun saja, namun tanpa mengemukakan apa yang menjadi perhatian dirinya sendiri (*wa mâ yakhtashshu bi dzâtî falâ ahtâj ilâ dzikrihî*).[31] Teks itu juga dengan tegas menyatakan—meskipun penegasan semacam ini tidak terlalu diperlukan—bahwa tobat Ibn 'Arabî terjadi jauh sebelum tahun 580 H. Secara lebih khusus, Ibn 'Arabî sendiri menyatakan bahwa ketika mengalami mimpi ini, ia sama sekali tidak tahu-menahu tentang hadis; tetapi, seperti akan segera kita lihat, bermula sejak tahun 578/1182—dan bahkan mungkin sebelum itu—ia mengabdikan dirinya dengan bersungguh-sungguh untuk mempelajari hadis.

Dua bagian *Futûhât* meringkas apa saja yang penting menurut Ibn 'Arabî mengenai syafaat tiga nabi ini: baginya, tobatnya kepada Allah benar-benar bermula sejak saat-saat penting itu. Tercantum pernyataannya dalam *Futûhât* bahwa, "Kembalinya diriku ke jalan spiritual terjadi lantaran sebuah mimpi, di bawah bimbingan Îsâ, Mûsâ, dan Muhammad."[32] Pada bagian lain, tanpa penjelasan lebih lanjut, ia menulis: "Karena mimpi inilah aku kembali kepada Allah."[33]

---

31 *Kitâb al-Mubasysyirât*, fo 90.

32 *Fut.*, IV, h. 172.

33 *Fut.*, II, 491.

Setelah tobat yang menyenangkan secara samawi ini, datang cobaan berat yang paling menyakitkan: "keterputusan" (*fatrah*). Dalam wacana kenabian Islam, istilah ini digunakan untuk menyatakan masa "keterputusan wahyu" yang memisahkan zaman dua nabi. Dalam kosakata teknis tasawuf, *fatrah* merujuk pada periode "kelesuan" yang tak terhindarkan, periode *acedia*, ketika manusia spiritual merasakan dirinya ditinggalkan Tuhan[34] dan takut keadaan ini akan berlangsung kekal, sebab mungkin saja Dia tetap diam selamanya. Mengutip kata-kata Ibn 'Arabî:

> Ketahuilah bahwa aku menerima ayat ini[35] dari Allah sebagai sebuah peringatan (*dzikr*) *ketika Dia berseru kepadaku* dan aku menanggapi seruan-Nya. Aku menjalankannya untuk beberapa lama, lalu datanglah masa "keterputusan" (*fatrah*). Inilah *fatrah* yang sangat dikenal di Jalan hamba-hamba Allah: ia menimpa setiap orang yang menempuh Jalan itu. Ketika ia datang menghampiri, salah satu dari dua hal berikut ini akan terjadi: ia diiringi oleh [kembalinya hamba ke] *maqâm* awal cinta sejati dan perjuangan spiritual (*mujâhadah*), yang khusus diperuntukkan orang-orang yang memperoleh pertolongan Allah (*ahl al-'inâyah al-ilâhiyyah*) dan lindungan-Nya; atau *fatrah* itu bertahan lama dan tak akan pernah meninggalkan mereka: mereka tak akan pernah berhasil. Ketika *fatrah* melingkupi dan menguasai diriku, kulihat Tuhan dalam mimpi (*wâqi'ah*).[36] Dia

---

34 Mengenai *fatrah*, bdk. *Ishthilâhât*, h. 8, § 66: Ibn 'Arabî mendefinisikan istilah tersebut sebagai "padamnya api yang sejak awal telah membakar" (*khumûd nâr al-bidâyah al-muhriqah*). Harus ditekankan bahwa Nabi sendiri mengalami *fatrah*. Selama kurun waktu tertentu—yang berkisar dari lima belas hingga empat puluh hari menurut para pensyarah—Jibrîl tidak mengunjunginya, dan Wahyu pun untuk sementara berhenti, hingga ayat berikut diturunkan: "*Tuhanmu tiada meninggalkanmu dan tiada (pula) benci kepadamu*" (Q.S. al-Dhuhâ [93]: 3); Bdk. Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Teheran, t.t. XXXI, h. 209.

35 "*Dan tanah yang baik, tanaman-tanamannya tumbuh subur dengan seizin Allah*" (Q.S. al-A'râf [7]: 58).

36 Dalam *Fut.*, II, h. 491, Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa *waqâ'i'* (jamak *wâqi'ah*) adalah mimpi yang membawa kabar gembira (*mubasysyirât*) dan menjadi awal wahyu Tuhan (*awâ'il al-wahy al-ilâhî*). Semua mimpi itu berasal dari kedalaman batin (*min dâkhil*) dan esensi manusia (*min dzât al-insân*). Lebih jauh ia memastikan bahwa sebagian mimpi itu diterima ketika mereka tertidur, sebagian ketika mereka berada dalam tahap peniadaan-diri (*fanâ'*), dan sebagiannya lagi ketika mereka terjaga. Dalam *Ishthilâhât al-Shûfiyyah*, h. 12, § 111, ia mendefinisikan *wâqi'ah* sebagai sesuatu yang menyelusup ke relung hati dalam wujud tertentu dari alam lain.

membacakan ayat ini untukku: "*Dan Dialah yang meniupkan angin sebagai pembawa berita gembira akan Rahmat-Nya* ..." (Q.S. al-A'râf [7]: 57). Aku mengerti bahwa ayat ini ditujukan kepadaku, dan aku membatin dalam hati: "Dengan ayat itu, Dia menunjukkan keberhasilanku, yang melaluinya Dia membimbingku di bawah perlindungan 'Îsâ, Mûsâ, dan Muhammad—semoga Allah mencurahkan kedamaian bagi mereka."[37]

Ibn 'Arabî keluar sebagai pemenang dalam cobaan ini, sementara banyak orang yang sebelumnya telah gagal. Dengan diperkuat mimpi ilahiah, ia mampu meretas jalan yang akan membawanya ke puncak kewalian.

Singkatnya, yang menjadi dasar bukti dokumenter tersebut dapat dianggap sebagai alur peristiwa yang mungkin terjadi dalam *tawbah* Ibn 'Arabî adalah: sebagai seorang remaja berusia lima belas tahun, ia telah membagi waktunya antara belajar Alquran dengan didampingi seorang salik dan "kebingungannya" yang pekat di tengah persahabatan dengan teman-temannya yang berlumur dosa, ketika secara tiba-tiba Allah menyerukan perintah-Nya. Karena terkejut, ia pingsan dan untuk sesaat pergi menjauh dari dunia. Selama penyendirian ini, ia menerima pencerahan dan pengetahuan spiritual. Ia kemudian menyerah untuk bertobat di tangan 'Îsâ, yang memerintahkannya untuk menjauhkan diri dari harta benda. Karena sama sekali tidak pernah bertemu dengan guru yang dapat dijadikan sandaran di dunia ini, ia menyerahkan kekayaannya kepada ayahnya dan mendapati dirinya diterima di bawah perlindungan 'Îsâ, Mûsâ, dan Muhammad. Tapi ia masih harus menjalani *fatrah*, melintasi gurun, dan sesudah itu barulah Allah menerima dan menyambutnya di sisi-Nya.

Dalam pengertian tertentu, Ibn 'Arabî telah mencapai tujuan dari perwujudan spiritual yang lurus. Dengan meneladani *majdzûb*, "kaum ekstatik", ia melewati semua tahapan, dan dalam selangkah menyempurnakan perjalanan Pencarian. Akan tetapi, bagaimana

---

37 *Fut.*, IV, h. 172.

orang yang tidak pernah berhadapan dengan bahaya, menyongsong musuh, dan melewati tahapan demi tahapan merasa dapat mengklaim diri sebagai pembimbing bagi orang lain? Tentu saja, Ibn 'Arabî wajib melakukan perjalanan lagi, selangkah demi langkah, untuk menyusuri jalan (*sulûk*) dengan tabah dan benar-benar menempuh jalan spiritual itu.

MENAPAKI JALAN

"Berpegang teguhlah kepadaku!" demikian sabda Nabi Muhammad saw. kepada Ibn 'Arabî. Berpegang teguh kepada Nabi berarti setia mengamalkan sunahnya dan meresapi Alquran, yang oleh 'Â'isyah dijelaskan sebagai "perangai dan akhlak Rasulullah" (*kâna khuluquhu al-qur'ân*).[38] Muhyî al-Dîn muda memahami pesan itu. Seraya mengobarkan "jihad besar" di bawah petunjuk 'Îsâ, ia memperdalam pengetahuannya tentang Alquran dan hadis. Di Sevilla, pada 578/1182, ketika berusia delapan belas tahun, ia mengikuti pengajian pembaca Alquran (*muqri'*) yang terkenal pada masa itu, Abû Bakr Muhammad ibn Khalaf al-Lakhmî (w. 585/1189).[39] Darinya ia mendaras tujuh macam bacaan Alquran dan *Kitâb al-Kâfî* karya Muhammad ibn Syurayh[40] (w. 476/1083), yang diterima al-Lakhmî dari putra penulisnya, Abû al-Hasan Syurayh al-Ru'aynî[41] (w. 537/1142). Karya serupa juga disampaikan kepadanya oleh *muqri'* yang lain, 'Abd al-Rahmân ibn Ghâlib ibn al-Syarrâth[42] (w. 586/1190), yang mengajarkannya membaca Alquran dengan baik. Pada saat itu pula ia belajar hadis dan *sîrah* dari pakar hadis

---

38 Bdk. Muslim, *musâfirûn*, h. 139; Abû Dâwûd, *tathawwu'*, h. 26; Ibn Hanbal, VI, 54, 91, 163, 216.

39 *Fut.*, I., h. 331, 425, 649; IV, h. 550 *Ijâzah*, h. 173. Mengenai *muqri'*, lihat Ibn al-Jazarî, *Ghâyah al-Nihâyah*, Kairo, 1933, II, h. 137-38; juga Ibn 'Abd al-Malik al-Marrâkusyî, *al-Dzayl wa al-Takmilah*, ed. I. 'Abbâs, Beirut, VI, h. 188 dst.; Ibn al-Abbâr, *Tak.*, ed. Codera, § 821.

40 Tentang Muhammad ibn Syurayh, bdk. *Nafh*, II, h. 141; *GAL* S. I, h.722.

41 Selain sebagai putranya, tokoh ini juga seorang *muhaddits* dan *muqri'* terkenal di Sevilla; namanya disebutkan dalam mayoritas riwayat kala itu. Bdk. Dhabbî, *Bughyah al-Multamis*, ed. Codera, 1885, § 849.

42 Mengenai Ibn al-Syarrâth, bdk. *Ijâzah*, h. 173; *Tak.*, ed. Codera, § 1620; *Ghâyah al-Nihâyah*, I., h. 379.

'Abd al-Rahmân al-Suhaylî[43] (w. 581/1185), yang mengajarkan untuknya semua karyanya, khususnya *Rawdh al-Anîf*, sebuah syarah atas *sîrah* Ibn Hisyâm. Muhyî al-Dîn juga menghadiri ceramah *qâdhî* Ibn Zarkûn[44] (w. 586/1190), yang meriwayatkan kepadanya *Kitâb al-Taqashshî* karangan Yûsuf al-Syâthibî[45] dan memberinya *ijâzah 'âmmah* atau kewenangan *in absentia*.[46]

Tak pelak lagi bahwa pada saat yang sama, ia mengunjungi 'Abd al-Haqq al-Azdî al-Isybîlî,[47] penulis sejumlah besar karya tentang hadis; yang paling terkenal di antaranya adalah *Ahkâm al-Kubrâ, al-Wusthâ*, dan *al-Shughrâ*. Selain karya-karyanya sendiri, dia juga meriwayatkan kepada Ibn 'Arabî tulisan-tulisan tokoh terkenal dari mazhab Zhâhirî, Ibn Hazm (w. 456/1064). Layak diperhatikan bahwa dalam mengajarkan semua itu, 'Abd al-Haqq al-Isybilî sangat mirip dengan Abû Madyan[48] (w. 594/1197), yang telah menjadi guru Ibn 'Arabî *par excellence* meskipun keduanya belum pernah bertemu di dunia ini.

Semua guru spiritual yang dikunjungi Ibn 'Arabî semasa mudanya antara tahun 578 dan 580 H ini menganut mazhab Mâlikî yang merupakan mazhab fikih terbesar di Andalusia. Tapi Ibn

---

43 *Hâfizh muhaddits* dan ahli bahasa yang sangat terkenal, al-Suhaylî adalah penulis sejumlah karya. Dia wafat di Marrakech, tempat dia menetap sekitar tahun 579 H, yang berarti bahwa dia mengajar Ibn 'Arabî pada tarikh yang lebih awal. Bdk. *Ijâzah*, h. 181; *Muhâdharah*, I, h. 6, 72, 236; juga Ibn Farhûn, *Dîbâj*, Beirut, t.t. h. 150; *Mu'jam al-Mu'allifîn*, V, h. 147

44 *Ijâzah*, h. 174. Ibn Zarqûn pernah menjabat *qâdhî* Silves dan Ceuta sebelum menetap di Sevilla, tempat dia meriwayatkan hadis. Bdk. *Tak*., vol: 821; *Dîbâj*, h. 285; *Dzayl wa al-Takmilah*, VI, h. 203.

45 Muhadis besar abad ke-5/11, wafat pada 463/1071. Bdk. *Dîbâj*, h. 357–58.

46 Dalam *Ijâzah*, Ibn 'Arabî selalu membedakan ajaran lisan yang benar-benar diterimanya dari sekadar *ijâzah 'âmmah*, yang merupakan pemberian kewenangan yang biasanya disampaikan melalui surat. *Ijâzah "in absentia"* sebenarnya beredar luas pada masanya; bdk. D. Urvoy, *Le Monde des Ulémas andalous*, Jenewa, 1978, h. 166.

47 *Fut.*, I, h. 649; II, h. 302; *Ijâzah*, h. 174. 'Abd al-Haqq al-Azdî, yang dikenal sebagai Ibn al-Kharrâth, adalah *khathîb* Bougie pada masa pemberontakan kaum Murâbithûn pimpinan Bani Ghâniyyah pada 581 H. Bdk. *Dîbâj*, h. 175-76; Marrâkusyî, *Mu'jib*, h. 197: Ibn al-Zubayr, *Shilah al-Shilah*, ed. Lévi-Provençal, Rabat, 1938, § 9, h. 5 dst.

48 Mengenai hubungannya dengan Abû Madyan, bdk. Ibn 'Arabî, *Risâlah*, dalam *Alif*, h. 26; juga, Ghubrînî, *'Unwân al-Dirâyah*, Aljazair, 1970, § 5, h. 73.

'Arabî sendiri tidak mengikuti mazhab atau aliran hukum mana pun;[49] hingga batas tertentu, ia menjadi mazhab bagi dirinya sendiri. Sebenarnya, berbeda dengan tesis yang diyakini mayoritas fukaha, ia memandang bahwa pintu *ijtihâd*, atau upaya perseorangan dalam menafsirkan hukum, tidaklah tertutup namun senantiasa terbuka hingga akhir zaman. Dengan demikian, setiap *ijtihâd* adalah benar—tentu saja selama tidak bertentangan dengan sesuatu yang jelas-jelas ditetapkan oleh syariat.[50] Dalam *Futûhât*, ia berterus-terang:

> Aku berniat, jika Allah memberiku umur panjang, menyusun sebuah karya penting yang akan membahas semua persoalan hukum yang berkisar pada aspek-aspek lahirnya; pertama-tama, dengan merumuskan dan menguraikan setiap persoalan dari sudut pandang lahir lalu menelaah kedudukannya terkait dengan sisi batin manusia (*hukmuhâ fî bâthin al-insân*).[51]

Ibn 'Arabî tidak pernah mewujudkan rencana ini. Tetapi, ia benar-benar meluangkan ratusan halaman *Futûhât* untuk membahas rukun Islam dan persoalan hukum yang tengah berkembang. Dalam kerangka kajian ini, jelas mustahil menganalisis dan menjelaskan metode dan pendirian Ibn 'Arabî yang bersifat relatif terhadap semua hal itu. Cukuplah mengatakan secara umum bahwa pendiriannya dalam persoalan-persoalan syariat adalah mempertimbangkan dan sekaligus pula mengabsahkan setiap penafsiran

---

49 Mengenai "mazhab" Ibn 'Arabî, bdk. Michel Chodkiewicz, "Ibn 'Arabî: la lettre et la loi", dalam *Actes du colloque: Mystique, culture et société*, ed. M. Meslin, Paris, 1983, h. 27-40. Sering kali ada upaya tertentu, seperti dilakukan beberapa penulis muslim dan Goldziher, untuk mengesankan Ibn 'Arabî sebagai pengikut mazhab Zhâhirî. Tentu saja ia tidak menyembunyikan rasa hormatnya kepada Ibn Hazm (bdk. mimpinya melihat Nabi yang tengah memeluk Ibn Hazm: *Fut.*, II, 519, dan *Kitâb al-Mubasysyirât*, ms. Fatih 5322, fo 90b; juga *Fut.*, II, h. 302, *Dîwân*, h. 205-6). Akan tetapi, Ibn 'Arabî dengan jelas menyatakan bahwa ia tidak mengikuti mazhab mana pun. (bdk. *Dîwân*, h. 47). Sejumlah teks yang berisi pendirian Ibn 'Arabî terhadap *ushûl al-fiqh* atau sumber-sumber hukum dikutip oleh Cyrille Chodkiewicz pada bab 4 antologi *Les Illuminations de La Mecque/The Meccan Illuminations*, ed. Michel Chodkiewicz, Paris, 1988.

50 Bdk. *Fut.*, I, h. 494; II, h. 165, 685, III, 70, 336.

51 *Fut.*, I, h. 334.

akal yang menyangkut hukum Islam, dan itu ditandai dengan tujuan sistematis untuk seluas mungkin meringankan beban *taklîf* atau kewajiban hukum yang berlaku atas setiap muslim. Salah satu bagian khas dalam *Futûhât* menyimpulkan pendiriannya dengan baik dan menunjukkan betapa keras penilaiannya terhadap para fukaha:

> Allah telah menjadikan perbedaan pendapat dalam menyikapi persoalan hukum sebagai rahmat bagi para hamba-Nya dan kelonggaran (*ittisâ'*) atas perintah-Nya yang wajib mereka laksanakan demi kebaikan mereka. Namun, terkait dengan orang-orang yang mengikuti fukaha di zaman kita, para fukaha ini telah melarang dan mempersempit apa yang telah diperluas Hukum Suci bagi mereka. Mereka mengatakan pada pengikut mazhab mereka, misalnya andaikan ia seorang Hanafî: "Jangan mencari *rukhshah* (keringanan atau pengecualian) dari al-Syâfi'î mengenai persoalan yang tengah kamu hadapi"; dan demikian seterusnya. Ini musibah terbesar dan rintangan terberat dalam masalah agama. Allah sendiri telah berfirman: "*Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.*" (QS. al-Hajj [22]: 78). Hukum telah menyatakan kebenaran status siapa pun yang berijtihad untuk dirinya sendiri dan untuk orang-orang yang mengikutinya. Tapi di zaman kita, para ahli hukum telah mencela ijtihad dengan menyebutnya sebagai upaya mendorong umat untuk menghina agama. Bagi mereka, ini tindakan yang sangat bodoh.[52]

Namun demikian, perlu dikemukakan bahwa kelonggaran ekstrem dalam masalah-masalah hukum yang dianjurkan Ibn 'Arabî dalam karya-karyanya pada dasarnya berkaitan dengan fungsi kasih sayang yang (seperti akan kita saksikan nanti) ia tanamkan kepada dirinya sendiri. Dengan kata lain, ini harus dipahami dalam konteks ajarannya secara keseluruhan. Ia tidak boleh ditafsirkan sebagai sebentuk kebebasan tiranik; justru sebaliknya, pandangan ini tetap mempertahankan keteguhan luar biasa dalam melaksanakan syariat. Bagi dirinya dan para muridnya, Ibn 'Arabî sangat jauh dari sikap memilih apa yang paling mudah. Seperti dijelaskannya:

---

52 *Fut.*, I, h. 392.

> Aku yakin bahwa aku termasuk orang yang berpegang teguh kepada Allah dan tidak mengkhianati perjanjian (*mîtsâq*) ... Ke sanalah aku membimbing manusia, dan berlandaskan prinsip inilah aku mendidik murid-muridku. Aku tidak akan membiarkan siapa pun yang mengikat sebuah perjanjian (*'ahd*) bersama Allah dan menerima ajaran yang kusampaikan untuk mengkhianati perjanjian itu, terlepas dari besar-kecilnya manfaat yang diperoleh. Aku tidak mengizinkannya untuk melakukan hal itu, bahkan atas nama keringanan hukum (*rukhshah*) yang membenarkannya untuk melakukan hal itu tanpa dosa.[53]

Pada sebuah bab *Futûhât*, Ibn 'Arabî membahas asma-asma Allah dan kekuatan maupun pengaruhnya terhadap berbagai kelompok manusia spiritual yang dibimbing olehnya. Ia menyatakan: "Aku telah mencapai semua tingkatan (*maqâmât*) itu ketika pertama kali kutempuh jalan spiritual dalam tempo singkat pada 580 H."[54] Waktu itu, ia belum lagi genap berusia dua puluh tahun. Kira-kira empat atau lima tahun telah berlalu semenjak pertemuannya dengan filsuf Ibn Rusyd di Kordoba. Asketisme dan kesederhanaan ekstrem yang dijalankannya sendiri pada masa itu telah menciptakan perubahan luar biasa pada dirinya yang terkadang memiliki sisi-sisi menakjubkan. Misalnya, ia menyatakan bahwa berkat bantuan spiritual (*rûhâniyyah*) 'Îsâ, pada awal *sulûk*-nya ia telah sampai pada *maqâm* tokoh terkenal Qadhîb al-Bân, yang melalui "kekuatan imajinalnya" (*quwwah al-khayâl*) mampu berubah-bentuk sesuai yang diinginkannya.[55] Pada bagian lain, secara khusus ia menyatakan bahwa dirinya hanya dapat mewujud dalam rupa seorang manusia atau malaikat, dan bukan seekor binatang.[56] Menurut muridnya, al-Qûnawî, Ibn 'Arabî "memiliki kemampuan untuk bertemu dengan ruh tiap nabi atau wali di zaman silam yang dipilihnya. Ini dapat ia lakukan melalui tiga cara. Terkadang

---

53 *Fut.*, I, h. 723.

54 *Fut.*, II, h. 425.

55 *Fut.*, III, h. 43. Dalam *Creative Imagination*, Henry Corbin anehnya gagal memanfaatkan data tak ternilai yang terdapat dalam bab tentang *'âlam al-khayâl* atau dunia imajinal.

56 *Fut.*, I, h. 603.

ia membuat ruh mereka turun ke dunia ini, tempat ia menerimanya dalam bentuk material halus yang mirip dengan yang dimiliki arwah itu semasa hidup; terkadang ia mengundang mereka untuk datang dalam mimpi; dan pada saat yang lain, ia menanggalkan jasad ragawinya untuk menemui mereka."[57] Bukan hanya itu. Bab 178 *Futûhât*—sebuah bab panjang yang membahas tentang tingkatan Cinta (*maqâm al-mahabbah*)—mengungkap bahwa selama kurun masa tertentu yang akan diterangkan nanti, kekuatan imajinal Ibn 'Arabî telah mencapai ketinggian sedemikian rupa, sehingga ia berjumpa dengan Allah setiap saat, seperti halnya Nabi bertemu dengan malaikat Jibrîl.

Tapi kekuatan supernatural ini sama sekali bukan satu-satunya bukti bagi perkembangan spiritualnya: paling-paling itu hanyalah tanda-tanda lahiriah, dan sebenarnya merupakan godaan berbahaya yang terkadang menghambat jalan kewalian. Perubahan mendasar pada diri Ibn 'Arabî berkaitan dengan pemahamannya tentang wujud dan segala sesuatu. Setiap sesuatu bersifat mulia jika dilihat dari hubungannya dengan Allah. Sejatinya, dari sudut pandang hakikat Ilahi, tidak ada wujud yang lebih unggul atau lebih rendah, atau sesuatu yang mulia dan tidak. "Tak ada satu substansi pun (*jawhar fard*) di dalam seluruh semesta—betapapun tinggi atau rendah derajatnya—yang terlepas dari realitas ilahiah (*haqîqah al-ilâhiyyah*), dan dari sudut pandang Yang Mahakuasa, semua tak ada bedanya (*tafâdhul*)."[58]

Ini bukan hanya sebuah penegasan metafisik, melainkan justru sebaliknya: pernyataan tentang adanya kenyataan intim dan swabukti yang mengubah setiap makhluk maupun pemahamannya terhadap dunia. Ini ditunjukkan melalui kisah berikut.

> Suatu hari, secara terbuka di hadapan khalayak, aku membawa sesuatu yang menjijikkan, yang jelas akan merusak martabat sosialku (*mâ kânâ yaqtadhîhi mansbabî fi al-dunyâ*). Bau ikan busuk merebak dari benda itu. Para sahabatku mengira bahwa aku membawanya dengan niat melawan hawa nafsu (*mujâhadatan li al-nafs*),

---

57 Ibn al-'Imâd, *Syadzarât*, V, h. 196.

58 *Fut.*, I, h. 506.

karena di mata mereka aku terlalu angkuh untuk berhenti membawa benda semacam itu. Mereka mengadu pada syekhku: "Dia telah melakukan ini dan itu. Hilang sudah batas kesopanan dalam usahanya untuk mengendalikan hawa nafsu!" Syekh menjawab: "Baiklah, mari kita tanyakan, apa alasannya membawa benda itu." Tibalah waktunya syekh menanyakan padaku di depan mereka dan menceritakan apa yang telah mereka katakan. Aku menjawab: "Kalian keliru menafsirkan perbuatanku. Demi Allah, aku tak berniat melakukan apa yang telah kulakukan! Aku hanya memahami bahwa Allah, terlepas dari Keagungan-Nya, tidak merasa hina untuk menciptakan hal semacam itu. Sehingga, bagaimana mungkin aku merasa hina dengan membawanya?" Syekh memujiku, dan sahabat-sahabatku merasa bodoh.[59]

Ibn 'Arabî menuturkan kembali episode ini pada bagian lain *Futûhât* dengan memberi beberapa keterangan tambahan.[60] *Pertama*, ia menyatakan bahwa inilah pengalaman pertama yang dialaminya dalam jalan spiritual (*awwal masyhad dzuqnâhu min hâdzâ al-bâb fî hâdzâ al-tharîq*), dan itu terjadi langsung di tengah-tengah khalayak; dengan kata lain di tengah keramaian kota. *Kedua*, ia menyatakan bahwa syekh memarahinya dengan kata-kata "orang-orang yang senasab denganmu termasuk kalangan pembesar dunia ini" (*ahl manshabika min arbâb al-dunyâ*). Ungkapan ini, beserta pernyataan pada permulaan riwayat yang pertama ("yang akan merusak martabat sosialku") menjadi bukti kuat—sekiranya bukti memang diperlukan—atas keistimewaan dan ketinggian status sosial Ibn 'Arabî dan keluarganya di tengah masyarakat Sevilla.

Akan tetapi, hal terpenting yang muncul dari peristiwa ini adalah bahwa ini terjadi ketika ia baru saja menempuh jalan spiritual—dengan kata lain, sekitar tahun 580/1184—dan bahwa pada saat itu, ia tengah rajin mengunjungi seorang guru spiritual. Siapakah yang dipanggil Ibn 'Arabî dengan sebutan *syaykhî*, "guruku"? Tampaknya hanya ada seseorang di saat yang istimewa itu: Abû al-'Abbâs al-'Uryabî, mursyid pertama yang dikunjungi

59 Ibid.

60 *Fut.*, I., h. 588.

Ibn 'Arabî di jalan spiritual. Seperti akan kita saksikan, Syekh al-Akbar mempunyai begitu banyak guru. Karena itu, ia nyaris selalu berhati-hati mengkhususkan nama setiap guru yang ingin disebutnya—kecuali pada beberapa kesempatan seperti kejadian di atas, ketika ia menyebutnya sebatas dengan "guruku" atau beberapa panggilan sejenis. Dengan merujuk-silang beberapa bagian dan teks lain, dapat ditetapkan bahwa guru yang dimaksud adalah Syekh al-'Uryabî. Ibn 'Arabî menjelaskan pertemuan pertama dengan tokoh yang dalam peristiwa itu disebutnya sebagai "guruku":

> Pertama kali aku datang menghadap guruku (*syaykhî*), aku berkata padanya, "Berilah aku nasihat (*awshînî*) sebelum engkau menatapku! Aku akan memegang nasihatmu, dan engkau hanya akan menatapku lagi jika engkau melihatku mengamalkannya." Beliau berkata: "Tekad (*himmah*) yang luhur dan mulia. Anakku, tutuplah pintumu, lepaskan semua ikatan dan tetaplah mendekatkan diri kepada Zat Yang Maha Pemurah: Dia akan berbicara kepadamu tanpa hijab." Kuamalkan nasihat ini hingga aku merasakan manfaatnya. Kemudian aku kembali menghadapnya dan beliau melihatku telah mengamalkannya. Beliau berkata: "Ya, bagus, tapi selebihnya tidak."[61]

Kita dapat membandingkan riwayat ini dengan riwayat lain yang dikemukakan Ibn 'Arabî dalam *Rûh*, perihal pertemuan pertamanya dengan Syekh Abû al-'Abbâs al-'Uryabî.

> Tokoh pertama yang kutemui di jalan spiritual adalah Abû Ja'far Ahmad al-'Uryabî. Ia tiba di Sevilla ketika aku baru saja menapaki jalan spiritual yang mulia ini. Aku termasuk orang pertama yang datang menemuinya. Kulihat seorang pria yang selalu berzikir. Aku menghampirinya dan ia segera mengetahui kebutuhan spiritual yang telah membawaku kepadanya. Ia bertanya: "Apakah engkau bersungguh-sungguh untuk menempuh Jalan Allah?" Kujawab: "Hamba memang bersungguh-sungguh, namun Allah-lah yang menentukan!" Ia kemudian berkata: "Tutuplah pintumu, lepaskan semua ikatan dan tetaplah mendekatkan diri kepada Zat Yang Maha Pemurah:

61 *Fut.*, IV, h. 529.

Dia akan berbicara kepadamu tanpa hijab." Aku mengamalkan nasihatnya hingga aku menerima pencerahan.[62]

Jelas sudah bahwa Syekh 'Uryabî-lah yang disebutkan pada bagian pertama yang dikutip di atas; perbandingan dengan bagian yang lain memperkuat kesimpulan ini. Semua bagian lain dalam *Futûhât*, di mana Ibn 'Arabî menyinggung syekh ini tanpa menyebut namanya, membahas amalan zikir dengan menggunakan nama suci Allah:

> Asma Ilahi (*Allâh*) merupakan salah satu asma yang kugunakan dalam berzikir, juga asma yang digunakan oleh guru yang melaluinya aku menempuh jalan spiritual ...[63]
>
> Suatu hari aku pergi menemui salah seorang dari mereka yang dekat dengan Allah, seorang guru yang mengamalkan zikir "*Allâh, Allâh*", tanpa tambahan apa pun. Aku lalu bertanya, "Mengapa Anda tidak membaca *lâ ilâha illâ Allâh* [tiada tuhan kecuali Allah]?" Aku berharap jawaban atas pertanyaanku itu bermanfaat bagiku sebagai sebuah ajaran spiritual. Ia menjawab: "Anakku, napas yang dihembuskan setiap orang berada di tangan Allah, bukan di tangannya sendiri; dan setiap huruf (*harf*) adalah sebuah napas. Karena itu, aku takut jika aku mengatakan *lâ* (tidak), yang merupakan bagian dari *lâ ilâha illâ Allâh*, ternyata '*lâ*' menjadi napasku yang terakhir, sehingga aku pun mati dalam kesendirian negasi yang menakutkan (*fî wahsyati al-nafy*)".[64]

Coba kita bandingkan kedua teks ini dengan dua teks lain, di mana Ibn 'Arabî menyinggung zikir yang diamalkan gurunya, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî.[65]

> Beberapa hamba Allah berzikir dengan bacaan "*Allâh, Allâh*". Inilah lafal zikir yang diucapkan guruku, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî ...

---

62 *Rûh*, § 1, h. 70; *Sufis of Andalusia*, h. 63. Dalam teks ini dapat dipahami bahwa Ibn 'Arabî menisbahkan Abû al-'Abbâs al-'Uryabî dengan *kunyah* "Abû Ja'far" selain "Abû al-'Abbâs". Ini mungkin karena terjadi *lapsus calami* (kesalahan tulis—peny.) pada Ibn 'Arabî, atau karena syekh Andalusia itu memang dikenal dengan kedua *kunyah* ini.

63 *Fut.*, II, h. 300.

64 *Fut.*, IV, h. 497.

65 *Fut.*, IV, h. 89.

Suatu hari aku mengunjungi guruku, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî, berasal dari Ulya, yang mengabdikan dirinya untuk berzikir dengan asma "*Allâh*" tanpa tambahan apa pun. Aku bertanya: "Guru, mengapa Anda tidak mengatakan *lâ ilâha illâ Allâh*?" Ia menjawab: "Anakku, napas-napas manusia berada di tangan Allah, bukan di tanganku. Karena itu, aku takut jika Dia memanggilku ketika aku mengatakan *lâ*, dan aku pun mati dalam kesendirian negasi yang menakutkan!"[66]

Penyejajaran berbagai nukilan ini tidak membutuhkan ulasan. Ketika Ibn 'Arabî berbicara tentang "*syaykhî*" secara umum, tak perlu dipersoalkan lagi bahwa yang dimaksudnya adalah Abû al-'Abbâs al-'Uryabî.

⚔

Jika guru supernatural pertama Ibn 'Arabî adalah 'Îsâ, maka melalui "petani buta huruf yang tidak dapat membaca atau bahkan berhitung"[67] inilah ia mulai menapaki *sulûk*-nya, kira-kira ketika usianya menginjak dua puluh tahun. Jelas menarik diamati kemungkinan adanya hubungan erat antara 'Uryabî, guru di dunia, dan 'Îsâ, guru supernatural. Seperti ditulisnya sendiri: "Guruku, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî, adalah pengikut 'Îsâ (*'Îsâwî*) pada akhir hayatnya, sementara aku pada awal hidupku."[68] Pada bagian lain *Futûhât* yang nanti perlu kita telaah secara terperinci, Ibn 'Arabî lagi-lagi menyatakan: "Guruku, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî, berada 'di kaki 'Îsâ' (*'alâ qadam 'Îsâ*)."[69]

Di sini kita tidak perlu menganalisis kembali gagasan tentang pusaka kenabian (*wirâtsah*) yang menempati bagian penting dalam hagiologi Ibn 'Arabî. Sebenarnya ini sudah pernah dibahas dan merupakan bagian analisis tentang ajarannya yang tak mung-

---

66 *Fut.*, I., h. 329.

67 *Rûh*, h. 76; *Sufis of Andalusia*, h. 63.

68 *Fut.*, I., h. 223. Juga dalam *Fut.*, I., h. 365, Ibn 'Arabî menuturkan kalimat singkat berikut ini: "Dikatakan kepada *guru kami*, 'Engkau 'Îsâ putra Maryam.'" Dalam terjemahannya atas bab *Futûhât* ini, Michel Vâlsan dengan tepat mengenali guru dimaksud sebagai Abû al-'Abbâs al-'Uryabî. Bdk. *Études Traditionnelles*, Juli/Oktober 1962, h. 169 dan n. 12.

69 *Fut.*, III, h. 208.

kin didedahkan di sini.[70] Yang terpenting untuk diingat, bahwa bagi Ibn 'Arabî, para wali merupakan pewaris para nabi (*waratsah al-anbiyâ'*); kuatnya warisan dari nabi tertentu menentukan bentuk spiritual wali tertentu. Kadang kala juga terjadi bahwa seorang wali secara berturut-turut menjadi pewaris dari sejumlah nabi. Inilah tepatnya yang terjadi dalam diri Syekh al-Akbar, yang menjelaskan bahwa setelah menjadi "pengikut 'Îsâ", ia menjadi "pengikut Mûsâ", demikian seterusnya hingga ia menjadi pewaris Nabi Muhammad.[71] Akan tetapi, di antara 124.000 nabi yang mana pun seorang wali menjadi pewarisnya, secara tidak langsung hanya warisan Nabi Muhammad-lah—"lentera" (*misykât*) para nabi—yang benar-benar diterimanya. Fakta bahwa Ibn 'Arabî menetapkan diri sebagai pewaris bentuk *'Îsawî* pada masa mudanya tidaklah mengherankan, mengingat peran penting yang jelas dimainkan 'Îsâ pada awal pengembaraan spiritualnya. Sungguhpun demikian, seperti akan kita lihat, hubungan dengan putra Maryam ini juga mempunyai aspek lain. Untuk sementara cukuplah diingat bahwa lantaran guru pertama yang juga "pengikut 'Îsâ" ini, Ibn 'Arabî dipengaruhi oleh 'Îsâ.

TASAWUF-BARAT PADA ZAMAN IBN 'ARABÎ

Pada zaman Ibn 'Arabî, dua aliran menguasai tasawuf di Barat-Islam. Yang pertama dikenal sebagai "mazhab Almeria", dan tokoh utamanya adalah Abû al-'Abbâs Ibn al-'Arîf[72] dan Abû al-Hakam

---

70 Analisis sistematis pertama terhadap ajaran kewalian Ibn 'Arabî telah dikerjakan Michel Chodkiewicz dalam karyanya, *Seal of the Saints*. Mengenai persoalan tersebut, lihat khususnya bab 5.

71 *Fut.*, I., h. 208. (*'îsâwî, mûsâwî, hûdî*).

72 Mengenai Ibn al-'Arif, bdk pengantar *Mahâsin al-Majâlis*, ed. & terj. Asín Palacios, Paris 1933; Asín Palacios, *Obras escogidas*, Madrid 1946, I, h. 220–42; *EI2* s.v. *Tashawwuf*, § 18, h. 118–23. Artikel Bruno Halff, "Le Mahâsin al-magâlis d'Ibn al-'Arîf et l'œuvre du soufi hanbalite al-Anshârî", memuat informasi berguna tentang sumber-sumber Ibn al-'Arîf. Lihat juga Ibn al-Abbâr, *Mu'jam*, Kairo, 1967, § 14, h. 15–20, Ibn Basykuwâl, *Shilah*, ed. Codera, 1883, § 175, *Tashawwuf* § 18; 'Abbâs ibn Ibrâhîm, *al-'Alâm*, Rabat, 1974, I., h. 5–24, dan 'Abd al-Wahhâb ibn Manshûr, *A'lâm al-Maghrib*, Rabat 1983, III, h. 231 dst.

Ibn Barrajân.[73] Tiga surat yang ditulis Ibn al-'Arîf kepada Ibn Barrajân, dan diterbitkan pada 1956 oleh Pendeta Nwiya,[74] tidak menyisakan keraguan terhadap hubungan antara kedua sufi Andalusia ini: Ibn al-'Arîf memandang dirinya sebagai murid setia Ibn Barrajân.

Ibn al-'Arîf bermukim di Almeria, yang pada awal abad ke-6/12 menjadi salah satu pusat penting tasawuf di Andalusia, dan di sana dia mengumpulkan sejumlah besar murid. Sementara itu, gurunya, Ibn Barrajân telah dinyatakan sebagai "imam" di 130 desa di kawasan Sevilla.[75] Popularitas mereka maupun doktrin yang mereka ajarkan memancing kecurigaan di mata para penguasa Dinasti al-Murâbithûn. Pada 536 H, sultan 'Alî ibn Yûsuf ibn Tâsyifîn memerintahkan mereka untuk datang ke Marrakech, dan dia juga mengundang sufi lain bernama Abû Bakr al-Mayûrqî. Menurut Ibn al-Abbâr, ketiga orang itu mengajarkan doktrin yang sama.[76] Tapi mereka tidak diperlakukan sama. Menurut Marrâkusyî,[77] Mayûrqî ditahan, dicambuk, lalu dibebaskan. Setelah nasib malang ini, dia pergi menetap sementara di Masyriq sebelum kembali ke Maghrib, tempat dia mengajarkan hadis di Bougie. Sedangkan mengenai Ibn Barrajân, *Takmilah* cuma menceritakan bahwa dia menemui ajalnya di Marrakech,[78] tanpa memberi penjelasan lebih lanjut perihal keadaannya menjelang kematian. Tapi, dalam *Tashawwuf*, Tâdilî meriwayatkan kisah berikut:

> Ketika Abû al-Hakam Ibn Barrajân dibawa dari Kordoba ke Marrakech, dia diinterogasi perihal segala perkataan yang dituduhkan

---

73 Mengenai Ibn Barrajân, bdk. *Tak.*, ed. Codera, 1297, dan Zarakli, *A'lâm*, VI, h. 6.

74 P. Nwyia, "Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arîf avec Ibn Barrajân", dalam *Hesperis*, 1956, vol. 43, h. 217–21.

75 Sya'rânî, *Thabaqât*, I, h. 15. Sya'rânî sendiri merupakan sumber yang paling mutakhir, namun D. Gril menaruh perhatian terhadap pernyataan serupa dalam *Wahîd* karya Syekh 'Abd al-Ghaffâr al-Qûsî, seorang sufi Mesir abad ke-7/13. Bdk. D. Gril, "Une source inédite pour l'histoire du *tashawwuf*", dalam *Livre du centenaire de l'IFAO*, Kairo, 1980, h. 463.

76 *Mu'jam*, h. 19.

77 Ibn 'Abd Malik al-Marrâkusyî, *al-Dzayl wa al-Takmilah*, Beirut, 1973, VI, § 452, h. 169–71. Mengenai Mayûrqî, lihat juga Ibn al-Abbâr, *Mu'jam*, § 123, ed. Codera, § 608.

78 *Takmilah*, § 1797.

kepada dirinya. Dia mendebat tuduhan-tuduhan itu dengan membuat suatu *ta'wîl*. Dia melepaskan dirinya dari tuduhan yang telah menimbulkan kecaman itu, lalu menyatakan: "Aku tak akan hidup [lama]. Namun, orang yang memanggilku ke sini tak akan menyelamatkan kematianku." Dia pun wafat, dan sultan memerintahkan untuk melempar mayatnya ke tempat sampah di kota itu.

Tâdilî menambahkan bahwa Ibn Hirzihim (salah seorang guru Abû Madyan) diberitahu salah seorang muridnya tentang keputusan sultan, dan dia menyerukan penduduk Marrakech untuk menghadiri upacara pemakaman Ibn Barrajân.[79]

Akhirnya, giliran Ibn al-'Arîf. Ibn Basykuwâl sama sekali mengelak menerangkan sebab-musabab kematiannya, namun dia sangat yakin mengenai tarikh kematiannya: "Dia wafat pada malam kamis, dan dimakamkan pada Jumat 23 Safar 536 H."[80] Ibn al-Abbâr mengemukakan dua macam versi tentang apa yang telah terjadi.[81] Menurut versi pertama, sultan meyakini kemuliaan dan kesalehan Ibn al-'Arîf dan memerintahkan agar dia dibebaskan dan diantar ke Ceuta—tempat syekh wafat lantaran sakit. Menurut versi kedua, yang kurang diyakini kebenarannya oleh Ibn al-Abbâr, Ibn al-'Arîf diracun sekembalinya dari perjalanan, ketika dia menempuh perjalanan laut.

Setahun setelah kematian Ibn al-'Arîf, sufi lain bernama Ibn Qashî mengaku bahwa dirinya adalah Imam Mahdî dan mendalangi pemberontakan menentang Dinasti al-Murâbithûn di Algarve.[82] Berkat bantuan murid-muridnya, dia berhasil menguasai sejumlah benteng di kawasan itu. Ketika kaum al-Muwahhidûn mendarat di semenanjung tersebut, Ibn Qashî langsung bergabung dengan mereka pada 540/1145, namun akhirnya memisahkan diri dan wafat, juga karena dibunuh, di Silves pada 546/1151.

---

79 *Tashawwuf*, h. 170.

80 *Shilah*, ed. Codera, § 175.

81 *Mu'jam*, § 14, h. 19.

82 Mengenai Ibn Qashî, bdk. *EI2* s.v.; Asín Palacios, *Obras escogidas*, I, h. 144–45, 150; Marrâkusyî, *Mu'jib*, h. 150-151; dan V. Lagardère, "La Tariqa et la révolte des murîdûn en 539/1144 en Andalus", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35. I. 1983, h. 157–70.

Di antara tiga figur sufi di era al-Murâbithûn ini, tak pelak lagi bahwa Ibn 'Arîf-lah yang sangat berpengaruh terhadap perkembangan ajaran Ibn 'Arabî. Sejumlah rujukan dalam *Futûhât* hingga *Mahâsin al-Majâlis*—karya yang di dalamnya Ibn al-'Arîf menjelaskan berbagai tingkatan jalan spiritual—dan banyak lagi ungkapan yang ditujukan pada tokoh itu semata,[83] membuktikan perhatian Ibn 'Arabî terhadap karyanya maupun rasa hormatnya yang mendalam terhadap penulisnya, yang dipuji karena ilmunya yang sempurna dan disebutnya sebagai "salah seorang di antara manusia yang telah mencapai hakikat spiritual" (*min al-muhaqqiqîn*).[84] Dalam kaitan ini perlu ditekankan bahwa di antara ketiga tokoh yang disebutkan di atas, Ibn 'Arîf-lah satu-satunya yang secara khusus dijuluki Ibn 'Arabî sebagai *syaykhunâ*, "guru kami".

Beberapa guru Ibn 'Arabî di Andalusia, secara langsung maupun tidak, dikaitkan dengan mazhab Almeria. Contohnya adalah Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Ahmad al-Anshârî al-Ghazzâl, yang menurut Ibn 'Arabî adalah murid Ibn al-'Arîf.[85] Yûsuf ibn Yahya al-Tâdilî, yang seperti telah dikemukakan sebelumnya wafat pada 627/1230, juga mengutip tokoh sezaman yang mengatakan bahwa Syekh al-Ghazzâl merupakan salah seorang murid Ibn al-'Arîf yang terkemuka (*min akbari talâmîdzi Ibn al-'Arîf*).[86] Akan tetapi, seperti dengan tepat dikemukakan oleh editor *Tashawwuf*, Ahmad Tawfîq,[87] hal ini tampaknya mustahil. Abû 'Abd Allâh al-Ghazzâl, yang dikenal sebagai Ibn al-Yatîm al-Andarsyî, menurut para penulis biografinya, lahir pada 544/1149, yakni delapan tahun setelah Ibn al-'Arîf wafat. Masih menurut penulis yang sama, ayah al-Ghazzâl, Abû al-'Abbâs (w. 581/1185), adalah murid Ibn al-'Arîf,[88]

83 Bdk. misalnya, *Fut.*, I., h. 93, 279: II, h. 97, 290, 318, 325; III, h. 396; IV, h. 92–3.

84 *Fut.*, II, h. 318.

85 Bdk. misalnya, *Fut.*, I., h. 228; II, h. 201; IV, h. 550; *Rûh*, § 14, h. 99; *Sufis of Andalusia*, h. 104.

86 *Tashawwuf*, h. 119.

87 Ibid., catatan 111.

88 Ibn 'Abd al-Malik al-Marrâkusyî, *al-Dzayl wa al-Takmilah*, VI, h. 44–9 dan *Tak.*, ed. Codera, § 966 (anak): *Dzayl*, I., h. 439, *Tak.*, ed. Bencheneb, § 221, 'Abd al-Wahhâb ibn Manshûr, *A'lâm al-Maghrib*, Rabat, 1986, III, h. 350 (ayah).

dan jelas ia menyatakan bahwa kedua orang yang berbeda itu telah dicampurbaurkan. Ibn 'Arabî sendiri tidak sepenuhnya bertanggung jawab atas tindakan mereka-reka kisah yang diceritakannya tentang kehadiran al-Ghazzâl di Almeria bersama gurunya, Ibn al-'Arîf. Ia terlampau mengenalnya (sebuah syair dalam *Dîwân*, dan satu lagi dalam *Risâlah* menunjukkan bahwa ia saling berkirim surat dengannya)[89] untuk mengaburkannya dengan sang ayah.

Demikian pula, baik 'Abd al-Jalîl ibn Mûsâ (w. 608/1211)—penulis *Masâ'il Syu'ab al-Îmân*[90] yang sering dikunjungi oleh Ibn 'Arabî di Qashr Kutâma (Alcazarquivir)[91]—maupun Syekh Abû Shabr Ayyûb al-Fihrî (w. 609/1212), yang darinya ia belajar hadis di Ceuta, adalah murid Ibn Ghâlib al-Qurasyî (w. 568/1172),[92] yang dengan sendirinya juga murid Ibn al-'Arîf. Ada juga Ibrâhîm ibn Tharîf dan temannya, 'Abd Allâh al-Qalfâth, yang sering dikunjungi kawan-kawan Ibn 'Arabî antara tahun 589 dan 594 H. Kedua tokoh ini (kami akan bercerita lebih banyak tentang keduanya dan juga tentang al-Fihrî) adalah murid Abû al-Rabî' al-Mâlaqî, murid Ibn al-'Arîf.[93]

Akhirnya harus disebutkan bahwa Syekh 'Uryabî, terlepas dari kenyataan bahwa dia sama sekali buta huruf, sangat mengakrabi argumen-argumen Ibn 'Arîf dan pernah memperdebatkannya dengan Ibn 'Arabî, muridnya. Ini terbaca dari bagian *Rûh al-Quds* berikut ini:

> Terakhir kali aku mengunjunginya—semoga Allah merahmati—dengan ditemani orang lain... Ia menyatakan: "Marilah kita bahas persoalan yang telah aku kemukakan kepadamu, Abû Bakr [dia menunjuk ke arahku dengan jarinya]. Aku dibingungkan dengan perkataan Abû al-'Abbâs Ibn al-'Arîf yang berbunyi, "Sesuatu yang tak akan pernah ada adalah fana, dan sesuatu yang tak akan pernah

---

89 *Dîwân*, h. 46; O. Yahia, R.G. § 611, *Risâlah ilâ...al-Ghazzâl*.

90 Mengenai Syekh 'Abd al-Jalîl, bdk. *Tashawwuf* § 241, 416; *Tak.*, ed. Codera, § 1818.

91 *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 160; *Ijâzah*, h. 181.

92 Mengenai Ibn Ghâlib, bdk. *Tashawwuf*, § 81, h. 228.

93 Mengenai Abû al-Rabî' al-Mâlaqî bdk. *Fut.*, III, h. 508, IV, h. 474, dan catatan bibliografis D. Gril dalam Syafî' al-Dîn, *Risâlah*, h. 222.

berhenti adalah baka. Kita semua tahu bahwa sesuatu yang tidak pernah ada memang fana, dan sesuatu yang tidak akan pernah berhenti akan kekal. Tapi apa yang ia maksud dengan kata-kata ini?" Ketika tak satu pun di antara sahabat-sahabatku yang menjawab, ia menoleh ke arahku. Meskipun begitu, berbeda dengan mereka, aku telah mengetahui jawabannya. Namun, aku tak ingin berbicara, karena aku telah berupaya keras melatih diriku sendiri untuk tetap diam. Syekh memaklumi dan tidak memaksa.[94]

Pada 590/1194 di Tunis, Ibn 'Arabî mempelajari karya Ibn Barrajân, *Kitâb al-Hikmah*, di bawah bimbingan gurunya, 'Abd al-'Aziz al-Mahdawî.[95] Kemungkinan ia telah memperoleh secuplik wawasan tentang karya itu melalui gurunya yang lain, 'Abd al-Haqq al-Isybîlî (w. 581/1185), yang menurut *Dîbâj* adalah murid Ibn Barrajân.[96] Bagaimanapun, pendapat Ibn 'Arabî mengenai figur lain dari mazhab Almeria ini perlu disimak. Tak pelak lagi bahwa Ibn 'Arabî mengetahui beberapa ilmu spiritual—khususnya astrologi (*'ilm al-falak*), yang memampukannya meramal kemenangan Saladin di Yerusalem—meski ia sendiri menegaskan bahwa ia tidak sepenuhnya menguasai ilmu ini.[97] Tapi ia benar-benar mengakui bobot penjelasan Ibn Barrajân tentang "Realitas Ilahi yang darinya segala sesuatu tercipta" (*al-haqq al-makhlûq bihî*):[98] sebuah pemikiran yang menempati kedudukan penting dalam ajarannya sendiri.[99]

Sedangkan mengenai Ibn Qashî, berbeda dengan pendapat umum yang diyakini para akademisi Barat, Syekh al-Akbar tidak terlalu menaruh perhatian. Sejujurnya harus diakui bahwa seringnya penyebutan guru ini dan karyanya, *Kitâb Khal' al-Na'layn*,[100]

---

94 *Rûh*, h. 78; *Sufis of Andalusia*, h. 66.

95 *Risâlah*, ed. H. Taher, h. 31.

96 Ibn Farhûn, *Dîbâj*, h. 175–76.

97 *Fut.*, h. 60, IV, h. 220.

98 *Fut.*, II, h. 104; III, h. 77. Tentang Ibn Barrajân, bdk. juga *Fut.*, II, h. 577, 649; *Mawâqi' al-Nujûm*, Kairo, 1965, h. 142; *Tadbîrât Ilâhiyyah*, ed. Nyberg, 1919, h. 125.

99 Mengenai ajaran tentang *al-haqq al-makhlûq bihi*, bdk. Su'âd al-Hakîm, *Mu'jam*, §§ 183 dan 438.

100 Bdk. misalnya, *Fut.*, I, h. 136, 312, 749; II, h. 52, 257, 686, 693; III, h. 7, 165, dst.

dalam tulisan-tulisannya, belum lagi ungkapan elegi yang terkadang digunakan dalam menyebutnya,[101] tampak secara *a priori* dimaksudkan untuk mendukung penafsiran semacam itu. Sayangnya, penafsiran ini tidak pernah dipersoalkan. Membaca ulasan Ibn 'Arabî atas karya Qashî, *Khal' al-Na'layn* (sebuah karya yang sering disebutkan dalam literatur tapi jarang dibahas), secara sekilas pun menunjukkan betapa kelirunya pendapat ini.[102] Lagi-lagi di Tunis pada 590/1194, ketika bertemu dengan putra Ibn Qashî,[103] Ibn 'Arabî pertama kali berkenalan dengan *Khal' al-Na'layn*. Tapi ada sedikit keraguan bahwa saat itu ia sekadar membolak-balik halaman buku itu atau membaca beberapa halaman saja,[104] karena jauh setelah itu—ketika ia duduk tekun menulis ulasan—barulah ia mengetahui isi yang sesungguhnya. Ada beberapa indikasi dalam *Syarh Kitâb Khal' al-Na'layn* bahwa Ibn 'Arabî menyusunnya semasa menetap di Damaskus;[105] dengan kata lain antara tahun 620 hingga 638 H, dan kemungkinan besar di tahun-tahun terakhir kehidupannya. Ini membantu kita menjelaskan mengapa nada tulisannya sangat berbeda dari beberapa bagian dalam karyanya terdahulu, ketika ia menyebutkan Ibn Qashî. Dalam membaca ulasan itu, orang memahami bahwa semakin dalam Ibn 'Arabî membaca dan menganalisis *Khal' al-al-Na'layn*, semakin terlihat bahwa ia berpendapat lain mengenai penulisnya. Mula-mula puas, kemudian terheran-heran, lalu akhirnya terkejut dan kecewa. Pada bagian awal teks, ketika mengupas mukadimah *Khal' al-Na'layn*, ia nyaris antusias: "Saya benar-benar yakin bah-

---

101 Misalnya dalam *Fut.*, I, h. 136, ia menyebutnya *min sâdât al-qawm*.

102 Saya sangat berterima kasih kepada Su'âd al-Hakîm yang telah memberi saya salinan manuskrip karya Ibn 'Arabî, *Syarh Kitâb Khâl' al-Na'layn* (Shehit Ali, 1174, f° 8 89–175).

103 *Fut.*, IV, h. 129: *Syarh Kitâb Khâl' al-Na'layn*, f0147b.

104 Ibn 'Arabî menyatakan (f0147b) bahwa putra Ibn Qashî menawarkannya untuk membawa pulang *Kitâb Khâl' al-Na'layn*, namun dengan alasan tertentu ia menolaknya (*li-sabab kâna hunâk*).

105 Lihat misalnya f°173, yang menerangkan bahwa ia menggunakan ungkapan *tarahhum* ketika menyebut Shadr al-Dîn Ibn Hamawayh (w. 616/1219), atau f01428, yang menyebut nama Ibn Sawdakîn, sang penulis *Syarh*. Ibn 'Arabî juga menyinggung sejumlah kejadian dalam *Futûhât*, draf pertama yang diselesaikan pada 629/1231.

wa orang ini [Ibn Qashî] termasuk orang yang memiliki pengalaman spiritual (*yaghlabu 'alâ zhanninâ annahu min ahl al-dzauq*).[106] Tak lama setelah itu, Ibn 'Arabî sudah jauh lebih kritis, dan menyatakan bahwa "dalam karyanya orang ini tidak setia terhadap tuntutan iman" (*hâdzâ al-rajul mâ waqafa fî kitâbihi 'alâ mâ yaqtadhîhi al-îmân*).[107] Dan akhirnya, pada beberapa bagian berikutnya, ia menyebutnya sebagai seorang pengikut-buta (*muqallid*), bodoh (*jâhil*), dan bahkan penipu:[108] "Dia tak lebih dari sekadar perawi (*nâqil*) dan penjiplak, tanpa pengalaman dan wahyu spiritual ... Melalui yang diujarkannya di sini, dia sekaligus pula mengakhiri penilaianku yang keliru terhadapnya." Ibn 'Arabî kemudian menjelaskan bahwa Ibn Qashî hanya meriwayatkan perkataan seorang mursyid sufi bernama Khalaf Allâh al-Andalusî:

> Orang ini datang menemuinya [Ibn Qashî] dan menjelaskan padanya sesuatu yang memasuki relung hatinya berupa Roh Suci atau cahaya Ilahi ... Aku dapat membedakan antara keterangan yang berasal darinya [Ibn Qashî] dan yang diriwayatkannya [dari Khalaf Allâh]. Selain itu, aku mengetahui beberapa hal mengenai pernyataannya dari orang lain. Aku sempat menemui putranya yang pandai dan cerdas, dan bertanya soal pernyataan ayahnya. Yang dijelaskannya padaku memperkuat apa yang baru saja kukatakan mengenai kelemahannya ... [Ini juga tersirat dalam] sepucuk surat yang ditulisnya kepada 'Abd al-Mu'min ibn 'Alî, dan yang dikatakannya dalam surat itu mengenai dirinya sendiri tidaklah benar ... Dia bukanlah orang yang telah mencapai hakikat spiritual, melainkan seorang bodoh.[109]

Asín Palacios, diikuti Henry Corbin, dengan yakin menyatakan bahwa "mazhab Almeria" hanyalah perluasan dan kelanjutan dari

106 F° 97a.

107 F° 99b.

108 F°111b–112a.

109 Di sini tampaknya Ibn 'Arabî menyinggung klaim Ibn Qashî bahwa dia adalah Imam Mahdî. Yang menarik untuk diperhatikan adalah, meski menentang pernyataan ini, ia sama sekali tidak mengungkapkan kritikan serupa seperti dilontarkan Ibn Barrajân. Mengenai hubungan antara Ibn Qashî dan sultan 'Abd al-Mu'min, bdk. Marrâkusyî, *Mu'jib*, h. 150.

"mazhab Masarrah" yang terkenal.[110] Meski demikian, Asín sangat menyadari bahwa memang tak ada satu pun dokumen atau sumber informasi lain yang mendukung tesis atau—lebih tepatnya—hipotesis ini. Dalam kajian-kajiannya tentang Ibn Masarrah al-Jabalî (w. 319/931) dan mazhabnya,[111] dia berusaha membuktikan bahwa syekh ini bukanlah seorang mistikus yang setara dengan "filsuf Bâthinî" yang ajaran dasarnya diilhami oleh Empedokles-semu. "Di bawah panji Mu'tazilah dan Bâthiniyyah, Ibn Masarrah menjadi pembela dan pendakwah sistem pseudo-Empedokles Plotinian dan tesisnya yang paling khas di Spanyol Islam: hierarki lima substansi yang dikendalikan Materi Pertama yang bersifat spiritual."[112] Sayangnya, tentang hal ini, Asín Palacios tidak dapat menyebutkan dokumen yang mungkin saja memperkuat tesisnya. Alasannya sederhana: ketika dia menulis, tak satu pun dari dua karya Ibn Masarrah—*Kitâb al-Hurûf dan Kitâb al-Tabsyirah*—yang ditemukan kembali. Seperti ditegaskan Profesor Stern bertahun-tahun kemudian, dalam sebuah makalah yang mengkritik dan membahas teori Asín Palacios,[113] argumentasi Asín sebenarnya hanya didasarkan atas pernyataan sejarawan Ibn Sa'îd al-Qurthubî (w. 402/1070), yang mengesankan bahwa beberapa tokoh Bâthinî seperti Ibn Masarrah menganut ajaran Empedokles. Sedangkan mengenai sistem filsafat Ibn Masarrah, satu-satunya bukti kuat Asín Palacios yang membantunya menyusun beberapa butir pemikiran mengenai gagasan ini adalah dua penggalan *Futûhât* yang di dalamnya Ibn 'Arabî merujuk namanya.[114] Stern sendiri kemudian menyimpulkan

---

110 Bdk. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1968, h. 311. Corbin menyatakan bahwa Ibn al-'Arîf "membentuk sebuah *tharîqah* yang didasarkan atas teosofi Ibn Masarrah"; Asín Palacios, *Obras escogidas*, I, h. 144.

111 *Obras escogidas*, I.: *"Ibn Masarra y su escuela"*, Madrid 1946.

112 Ibid., h. 113.

113 S. M. Stern, "Ibn Masarra, follower of pseudo-Empedocles, an illusion", dalam *Actas do IV Congresso de estudos arabes e islamicos*, Cambra-Lisbon 1968 dan Leiden 1971, h. 325–39; dicetak-ulang dalam S.M. Stern, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, London, 1983.

114 *Fut.*, I., h. 149; II, h. 581. J.W. Morris telah menyusun daftar sumber-sumber yang merujuk pada Ibn Masarrah dalam sebuah artikel panjang yang tidak diterbitkan, "Ibn Masarra: a reconstruction of the primary sources", yang dengan senang hati ditunjukkan kepada saya.

bahwa Syekh al-Jabalî bukanlah seorang filsuf Neoplatonis maupun mistikus yang mendasarkan ajarannya pada tasawuf. Perdebatan belum berakhir, dan kita harus menanti kajian yang lebih mendalam untuk menghadirkan fakta tambahan sebelum isu tersebut digulirkan.

Ini semakin dipermudah mengingat bahwa pada 1972 Dr. Kamâl Ibrâhîm Ja'far menemukan dua risalah Ibn Masarrah—*Kitâb al-Khawwâsh al-Hurûf* dan *Kitâb al-I'tibâr*—yang sejak saat itu dikenal sebagai *Kitâb al-Tabsyirah*. Dari uraian panjang teks yang diberikannya,[115] jelaslah bahwa meski terdengar nada Neoplatonis pada ajaran Ibn Masarrah (ajarannya jauh dari karakteristik umum dalam literatur sufi dan filsafat yang memudahkan kita menarik kesimpulan begitu saja), kita sulit menetapkan adanya kaitan antara kecenderungan ini pada diri Ibn Masarrah dan doktrin pseudo-Empedokles, apalagi membenarkan adanya suatu "filsafat Bâthinî". Neoplatonisme Ibn Masarrah pada dasarnya tidaklah mengejutkan. Pengaruh gagasan Neoplatonis telah beredar luas, khususnya melalui apa yang disebut sebagai "Teologi Aristoteles", dan rekonstruksi yang dilakukan Asín Palacios tampak sangat problematis.[116]

Apa pun kebenaran akhir mengenai persoalan ini, yang pasti, Ibn 'Arabî mengetahui dan mengapresiasi karya dan ajaran Ibn Masarrah, yang disebutnya sebagai "salah seorang guru terbesar di jalan spiritual dalam wawasan, pengalaman dan penyingkapan spiritual."[117] Dua kali ia menyebutnya dengan gamblang dalam *Futûhât* dan sekali lagi dalam *Kitâb al-Mîm*—yang berbicara tentang "rahasia ilmu huruf", dan ia menyatakan bahwa akan membahasnya "dengan menggunakan cara Ibn Masarrah."[118] Dari ketiga teks (perlu kami tambahkan bahwa ini juga disinggung dalam

---

115 "Min Mu'allafât Ibn Masarrah al-Mafqûdah", *Majallah Kulliyyah al-Tarbiyah*, vol. III, 1972, h. 27–63.

116 Mengenai pengaruh Neoplatonisme terhadap pemikiran Islam, lihat misalnya, I.R. Netton, *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London, 1982.

117 *Fut.*, I, h. 147.

118 *Kitâb al-Mîm wa al-Wâw wa al-Nûn*, dalam *Rasâil*, h. 7.

Fushûsh),[119] salah satu yang mendedahkan bukti paling jelas terhadap dugaan bahwa Ibn 'Arabî dipengaruhi Ibn Masarrah adalah bab 13 *Futûhât*, yang berbicara tentang simbolisme Singgasana, Akal, dan Jiwa Universal. Meski begitu, Abû al-'Alâ 'Afîfî dengan sangat tepat mengemukakan bahwa Neoplatonisme Syekh al-Akbar sebenarnya lebih mirip dengan pemikiran Ikhwân al-Shafâ ("Persaudaraan Suci") ketimbang Noeplatonisme Ibn Masarrah.[120] Sebenarnya, jauh sebelum zaman Ibn 'Arabî, Surat-surat Ikhwân al-Shafâ yang ditulis pada paruh kedua abad ke-4/10[121] telah memengaruhi berbagai lingkungan filsafat dan sufi di Andalusia, tempat mereka mereguk sejumlah keberhasilan. Terlepas dari fakta bahwa Ibn 'Arabî tampaknya tak pernah secara eksplisit menyebutkan Surat-surat itu, namun kemiripan dan keselarasan ajarannya dengan ajaran Ikhwân al-Shafâ dalam sejumlah hal—misalnya, mengenai konsep jiwa nabati[122]—mengungkap pengaruh langsung mereka terhadap pemikirannya.

Selain "mazhab Almeria"—yang dengan kuat meninggalkan pengaruhnya terhadap tasawuf Andalusia dan memberinya karakter dan keaslian yang sangat unik—kita juga menyaksikan gejala lain yang muncul. Gejala ini secara khusus dikaitkan dengan tanah Maghrib, dan tokohnya yang penting adalah Abû Ya'zâ (w. 572/1177), Ibn Hirzihim (w. 559/1163) dan, belakangan, Abû Madyan.[123]

---

119 *Fushûsh*, I, h. 84.

120 'Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muyid-dîn Ibnul Arabi*, London 1964, h. 183. Mengenai pengaruh Neoplatonisasi yang disebarkan Ikhwân al-Shafâ terhadap pemikiran Ibn 'Arabî, bdk. h. 121, 183–6.

121 Mengenai Ikhwân al-Shafâ, bdk. S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*, Cambridge Mass., 1964; Yves Marquet, *La Philosophie des Ikhwân al-Shafâ, études et documents*, Aljazair, 1975.

122 'Afîfî, *The Mystical Philosophy*, h. 121.

123 Tren atau aliran ketiga—lebih marjinal dan kurang representatif dari segi jumlahnya—mulai muncul pada zaman Ibn 'Arabî, dengan Abû Abd 'Allâh al-Syûdzî dan muridnya, Ibn al-Mar'ah (w. 611/1214), selaku figur utama. (Mengenai kedua tokoh ini, bdk. Massignon, *The Passion of al-Hallâj*, II, h. 309-17, dan É. Dermenghem, *Le Culte des saints en Islam maghrébin*, Paris, 1982, h. 89–95). Tren ini menjadi mapan berkat Ibn Sab'în (w. 669/1270) dan mazhabnya.

Dalam hal ini, tentu tidak perlu dipersoalkan mengenai "mazhab" semacam ini: nama para wali ini tidak terkait dengan ajaran tertentu atau bahkan dengan teks tertulis mana pun. Pada dasarnya, ia berhubungan dengan kepribadian mereka yang luar biasa sehingga mereka menciptakan kesan semacam itu terhadap orang-orang sezaman dan bahkan hingga hari ini. Mereka dianggap sebagai para wali yang paling berpengaruh di Maghrib. Ini benar, terutama menyangkut Abû Ya'zâ:[124] seorang Barbar yang tidak dapat berbahasa Arab dengan baik, yang *karâmah* atau kekuatan kharismatiknya—seperti disaksikan sendiri oleh Ibn 'Arabî[125]—terkenal di seantero Maghrib. Tampaknya dia memiliki kemampuan untuk membaca pikiran orang, menggugah hati mereka, dan, selain itu, menaklukkan kucing liar. Ibn Hirzihim, yang oleh Tâdilî disebut sebagai ahli hukum (*faqîh*) dan *hâfizh*,[126] lebih terpelajar. Dia mengkaji karya-karya Muhâsibî dan sangat mengagumi karya al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Menurut Tâdîlî, dia sempat dibui.

Melalui Abû Madyan-lah kecenderungan sufi yang khas di Maghrib benar-benar kentara. Berasal dari daerah Sevilla, Abû Madyan tinggal sementara di Fez. Di sana dia bertemu dengan Abû 'Abd Allâh al-Daqqâq—seorang sufi aneh yang luar biasa, demikian menurut para penulis hagiografi—yang tampaknya mewariskan *khirqah* untuknya.[127] Di Fez, dia juga bertemu dengan Ibn Hirzihim yang mengajarkannya karya-karya Muhâsibî dan al-Ghazâlî dan, selain itu, juga menjadi murid Abû Ya'zâ. Setelah melakukan perjalanan ke Mekah, dan kemungkinan di sana bertemu dengan 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (w. 560/1165), dia menetap di Buogie.[128]

---

124 Mengenai Abû Ya'zâ, bdk. *Tashawwuf*, § 77, h. 213–22; É. Dermenghem, *Culte des saints*, h. 59–70.

125 *Fut.*, IV, h. 50–1; juga II, h. 637.

126 *Tashawwuf*, § 55, h. 168–73.

127 Mengenai Abû 'Abd Allâh al-Daqqâq, bdk. A Bel. "Sidi Bou Medyan et son maître Ed-Daqqâq à Fès", dalam *Mélanges René Basset*, Paris, 1923, I, h. 31–68. Mengenai penahbisan dengan *khirqah* atau "jubah panjang", untuk lebih jelasnya lihat bab 6.

128 Mengenai Abû Madyan, bdk. *Tashawwuf*, § 162, h. 319–26; Ibn Qunfudz, *Uns al-Faqîr wa 'Izz al-Haqîr*, Rabat, 1965; *EI2* s.v. Abû Madyan: É. Dermenghem, *Culte des saints*, h. 71–86 dan *Vies des saints musulmans*, Paris, 1983, h. 249–63.

Beberapa orang murid Abû Madyan—sebagian di antaranya menyebarkan ajarannya di Timur[129]—membantu menjelaskan kedudukannya yang istimewa di antara mazhab-mazhab tasawuf, baik di Barat maupun di Timur.[130] Sangat disayangkan, tak ada kajian yang layak dan komprehensif tentang sejumlah tokoh penting tasawuf di Maghrib. Ibn 'Arabî memiliki sejumlah guru yang juga murid Abû Madyan: Yûsuf al-Kûmî, 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî, 'Abd Allâh al-Mawrûrî, dan banyak lagi lainnya, seperti akan kita lihat.[131] Daftar para wali di Bougie yang disebut dalam tulisannya terlalu panjang untuk dicantumkan di sini: sebuah kajian statistik akan dengan mudah menunjukkan bahwa di antara semua sufi yang disebutkan, Abû Madyan-lah yang, meski belum pernah ditemuinya, paling sering disebut-sebut oleh Ibn 'Arabî.[132] Preferensi ini tidak terkait dengan pengaruh Abû Madyan terhadap dirinya melalui perantaraan para muridnya, melainkan karena ada beberapa kesamaan yang dimiliki keduanya, seperti akan segera kita baca.

Kesimpulannya: tak perlu diragukan bahwa Ibn 'Arabî sangat dipengaruhi unsur-unsur ajaran yang bersumber dari para pengemuka kedua mazhab penting ini, baik dari Andalusia maupun Maghrib; dan bahwa tulisan-tulisannya menampilkan jejak mereka di beberapa tempat. Tetapi, antologi tulisannya yang luar biasa, ditambah sejumlah perbedaan dan kompleksitas tema yang ia kembangkan, membuat kita sulit (dan mustahil, dalam konteks kajian ini) mengevaluasi secara tepat sejauh mana gagasan Ibn 'Arabî berutang budi kepada kaum sufi Andalusia, yang dalam banyak hal sangatlah halus dan orisinal. Meski demikian, terlepas

---

129 Bdk. h. 27–8 dari pengantar D. Gril atas *Risâlah* karya Shafî' al-Dîn ibn Abî Manshûr.

130 Layak ditekankan bahwa Ibn 'Arabî sangat berjasa mengangkat namanya di lingkungan sufi Timur melalui karyanya sendiri. Berulang kali ia mengutip Abû Madyan dan sangat mengaguminya.

131 Mengenai daftar hubungan Ibn 'Arabî dengan pelbagai aliran sufi di Barat Islam, lihat Apendiks 2.

132 Lihat, misalnya, *Fut.*, I, h. 184, 221, 244, 280, 448, 480; II, h. 201, 222, 233; III, h. 94, 117, 396; IV, h. 50, 141, 195, 264; *Tadbîrât ilâhiyyah*, ed. Nyberg, 1919, h. 126, 158–59; *Mawâqi' al-Nujûm*, Kairo, 1965, h. 89, 140.

dari kecenderungan atau afiliasi mereka, guru-guru itu tidak sekadar meriwayatkan keyakinan doktrinal mereka atau mengantar Ibn 'Arabî memasuki rahasia metafisik. Melalui nasihat yang mereka berikan dan amalan yang mereka anjurkan atas dirinya, mereka telah membantunya menghalau begitu banyak rintangan di jalan hamba-hamba Allah yang mencari Belerang Merah.

PARA GURU SEVILLA

Setelah Abû Madyan, guru yang mungkin paling sering disebutkan Ibn 'Arabî dalam *Futûhât* adalah Abû al-'Abbâs al-'Uryabî.[133] Jelas, waktu yang ia habiskan untuk menemani petani buta huruf dari Ulya[134] di Algarve ini sangat berpengaruh terhadap dirinya. Juga jelas bahwa di antara wasiat (*washâyâ*) Ibn 'Arabî yang ditulis Ismâ'îl ibn Sawdakîn dalam *Kitâb Wasâ'il al-Sâ'il,* beberapa di antaranya berasal dari Abû al-'Abbâs al-'Uryabî. Misalnya, doa yang oleh Ibn 'Arabî diakui sebagai miliknya sendiri: "Ya Allah, berikan aku hasrat akan cinta, bukan cinta" (*Rabbî urzuqnî syahwah al-hubb lâ al-hubb*).[135]

Pengaruh ini—yang sangat kentara dari ketekunan Ibn 'Arabî dalam mengamalkan zikir yang menyebut asma suci Allah semata[136]—tidaklah mengherankan. Pertama-tama, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî adalah *mursyid al-awwal,* gurunya yang pertama: hubungan yang selamanya penting dalam tasawuf. Dan kedua, ini mungkin faktor yang paling menentukan, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî telah mencapai tahap *'ubûdiyyah,* pengabdian menyeluruh. "Guruku, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî, guru pertama yang kepadanya aku mengabdi dan darinya kuperoleh kasih-sayang, memiliki satu kaki yang menghunjam kuat di ranah ini—ranah pengabdian."[137] Di mata Ibn 'Arabî, tahap *'ubûdiyyah* mengungguli semua yang lain. Ini

---

133 Bdk. *Fut.*, I., h. 186, 223, 244, 329, 574; II, h. 177, 224, 325, 687; III, h. 208, 532, 539; IV, h. 89, 243, 482, 497, 529.

134 Kini bernama Loulé, dekat Silves, Portugal.

135 *Kitâb Wasâ'il,* h. 4; *Fut.*, II, h. 325.

136 *Fut.*, III, h. 298, 300.

137 *Fut.*, III, h. 539.

adalah keadaan yang harus dicapai setiap murid dan merupakan tujuan dari perwujudan spiritual, karena mewakili proses kembali menuju keadaan asal: ketiadaan ontologis makhluk atau wujud yang tercipta. Siapa pun yang telah menjalankan *'ubûdiyyah* berarti membuka dirinya bagi *rubûbiyyah*, "sifat ketuhanan" yang hanya dimiliki Allah, namun didaku dengan sombong oleh orang awam sebagai milik mereka. Menurut Ibn 'Arabî, keadaan orang yang mengabdi sama halnya dengan keadaan batu yang jatuh karena dilemparkan: secara harfiah ia adalah *'abd Allâh*, hamba Allah. Dalam arti tertentu, dapat dikatakan bahwa seluruh ajaran Ibn 'Arabî yang termuat dalam tulisan-tulisannya memiliki tujuan tunggal, yaitu membimbing "anak-anak spiritualnya" (akan kita lihat mengapa, misalnya, istilah "anak" dan bukan "anak kandung" yang digunakan) menuju tangga pengabdian, seperti yang dilakukan oleh Abû al-'Abbâs al-'Uryabî. "Jadilah hamba yang tulus (*kun 'abdan mahdhan*) ... Itulah nasihat syekh dan guruku, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî."[138] Nanti akan kita lihat bahwa satu-satunya yang mencapai tahap *'ubûdiyyah* secara utuh adalah kelompok *malâmiyyah*.[a]

Akhirnya terbetik kenyataan bahwa Syekh 'Uryâbî, dalam pengertian tertentu, membantu terjadinya pertemuan pertama antara Ibn 'Arabî dan Khadhir, penasihat misterius Nabi Mûsâ, guru "tanpa guru", pemilik tertinggi *'ilm ladunnî*, "pengetahuan yang membatin dalam diri Tuhan".[139] Pertemuan ini terjadi di Sevilla ketika Ibn 'Arabî masih belia, dan itulah peristiwa pertama dari serangkaian syafaat Khadhir dalam martabat spiritualnya, yang berpuncak pada penahbisan gandanya dengan *khirqah Khadhiriyyah*, "jubah kewalian" yang mengalirkan *barakah* Khadhir; mula-mula di Sevilla pada 592 H, lalu di Mosul pada 601 H.

---

138 *Fut.*, IV, h. 482.

139 Mengenai Khadhir, bdk. *EI2* s.v.; Massignon, *Opera minora*, I., h. 142–61; Corbin, *Creative Imagination*, h. 53–63.

a Dikenal juga dengan nama *malâmatiyyah*, yaitu kaum sufi yang mempraktikkan *malâmah*, "berdosa" secara sengaja. Biasanya, mereka berpura-pura melakukan tindakan yang tampak tercela dan melanggar syariat, untuk merahasiakan pengabdian mereka kepada Allah. Praktik ini menurut para ahli, berasal dari Kristen Syria awal, dan dikenal dengan *syitu'a* (peny.)

Sebelum menuturkan kisah perjumpaan pertamanya dengan Khadhir, layak dikemukakan bahwa Muhyî al-Dîn baru berusia sekitar dua puluh tahun ketika bertemu dengan 'Uryabî. Episode berikut terjadi di awal persahabatan itu, seperti diceritakannya sendiri (*fî bidâyati amrî*). Kebeliaannya menjadi alasan—atau setidaknya menjelaskan—tidak adanya *adâb* atau sopan santun yang menurut pengakuannya sendiri telah diperlihatkannya. Dia masih butuh waktu untuk mempelajari akhlak berperilaku yang patut seperti lazimnya dalam hubungan murid dan guru.

> Perbedaan pendapat terjadi antara aku dan guruku, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî, perihal orang yang kedatangannya telah dinyatakan oleh Nabi. Ia [Syekh 'Uryabî] berkata padaku, "Yang dimaksud adalah si fulan bin fulan", dan dia menyebutkan orang yang aku kenal namanya. Aku tak pernah bertemu dengan orang itu, tapi aku pernah bertemu dengan kemenakannya. Aku merasa ragu dan menolak perkataan syekh mengenai orang ini, karena aku mempunyai mata batin (*bashîrah*) yang tak mungkin salah mengenai orang tersebut. Seperti yang terjadi, tak pelak lagi, syekh mengubah pendapatnya. Namun, ia merasa tidak enak hati [karena sikapku], meski aku tidak menyadari hal ini, karena waktu itu aku masih sangat belia. Kubiarkan ia pulang. Di tengah jalan, aku disapa seseorang yang tak kukenal. Mulanya orang ini menyapaku dengan gerak-gerik yang penuh kasih-sayang. Kemudian, dia menukas tajam: "Terimalah apa yang dikatakan Syekh Abû al-'Abbâs tentang fulan bin fulan!" Aku memahami permintaannya. Segera aku kembali kepada syekh dan berniat menceritakan ihwal yang terjadi pada diriku. Ketika tiba di hadapannya, dia berkata: "Hai Abû 'Abd Allâh, apakah Khadhir perlu mendatangimu setiap kali engkau enggan menerima apa yang kukatakan, dan mengatakan padamu: 'Terimalah apa yang dikatakannya'?" Kujawab: "Pintu tobat terbuka." Ia berkata: "Tobatmu diterima."[140]

Ibn 'Arabî kembali menyebutkan peristiwa itu pada bagian lain *Futûhât*: kali ini, dengan mengutarakan penilaian tradisional tentang Khadhir, ia memberikan beberapa penjelasan tambahan:

> Nama Khadhir adalah Balyâ ibn Malikân... Ia adalah seorang tentara yang diperintahkan panglimanya untuk mencari air karena

140 *Fut.*, I., h. 186.

mereka kehabisan air. Ia menemukan air dan minum dari Telaga Kehidupan, dan itulah sebabnya ia masih hidup hingga kini. Namun, ia tidak berpikiran bahwa Allah mengekalkan hidup siapa pun yang meminum air itu. Aku bertemu dengannya di Sevilla, dan ia mengajarkan agar aku mematuhi guru spiritualku dan tidak menentang mereka. Sebenarnya, pada hari itu pun aku telah menentang salah seorang guruku menyangkut masalah tertentu dan baru saja meninggalkannya. Lantas aku bertemu dengan Khadhir di alun-alun Qûs al-Haniyyah,[141] dan ia berkata padaku: "Terimalah apa yang dikatakan gurumu!" Segera aku kembali kepada syekh. Setiba di rumahnya, bahkan sebelum aku mengucapkan sepatah kata pun, ia berkata: "Hai Muhammad, apa itu artinya bahwa setiap kali engkau menentangku, aku harus meminta Khadhir untuk memerintahkanmu agar mematuhi guru?" Kujawab: "Guru, apakah tadi engkau mengatakan bahwa orang yang memerintahkan itu adalah Khadhir?" Ia menjawab: "Ya!" Aku berkata: "Segala puji bagi Allah atas ajaran ini. Tapi segalanya akan berubah begitu aku mengatakannya harus berubah!"

Beberapa waktu kemudian, aku mengunjungi syekh dan melihat bahwa ia telah mempertimbangkan pendapatku. Katanya: "Aku yang salah dan engkau benar." Kujawab: "Guru, kini aku mengerti mengapa Khadhir hanya memerintahkan aku untuk patuh dan tidak mengatakan bahwa engkau benar dalam masalah itu. Selama tidak melanggar ketetapan syariat (*ahkâm masyrû'ah*), maka aku tidak boleh menentangmu. Namun, jika memang melanggar, adalah haram hukumnya bagiku jika aku diam begitu saja."[142]

Terlepas dari kenyataan bahwa peristiwa ini memantik pertemuannya dengan Khadhir, ini membuktikan watak paradoksal hubungan guru-murid dalam kasus Ibn 'Arabî. Tak dapat disangkal bahwa ia mengabaikan kaidah kesopanan yang paling mendasar sekalipun terhadap Abû al-'Abbâs al-'Uryabî, dengan menentangnya dalam masalah sepele yang tak ada sangkut-pautnya dengan

141 Asín Palacios (*Islam cristianizado*, h. 50) menerjemahkan nama ini sebagai "pasar gandum"; mungkin dia membacanya *sûq* dan bukan *qûs*, namun ini tetap saja gagal menjelaskan terjemahannya atas kata *haniyyah*. Sebenarnya, ini nama sebuah sudut yang ada di masjid yang sama: bdk. *Fut.*, I, h. 331.

142 *Fut.*, III, h. 336.

syariat. Isu yang menjadi pangkal beda pendapat antara Ibn 'Arabî dan gurunya jelas berkaitan dengan identitas Mahdî, yang kedatangannya sebenarnya telah pernah disampaikan Nabi. Oleh Abû al-'Abbâs al-'Uryabî, ia dianggap sebagai salah seorang dari tokoh sezamannya. Tetapi, dalam riwayat kedua diterangkan bahwa jika Ibn 'Arabî keliru dalam sikapnya, namun ia benar sejauh menyangkut inti persoalan yang tengah diperdebatkan. Karena itulah mengapa Khadhir tidak mengatakan bahwa ia keliru, tetapi hanya mengatakan bahwa ia harus mematuhi gurunya. Nasihat Khadhir diamalkan Ibn 'Arabî secara amat harfiah, karena meskipun ia menyesali perilakunya, namun ia tidak surut dari pendiriannya ("Tapi segalanya akan berubah begitu aku mengatakannya harus berubah!"). Sebagai seorang murid, secara hierarkis Ibn 'Arabî lebih rendah daripada 'Uryabî dan wajib mematuhinya. Namun, sebagai seorang ahli makrifat (*'ârif*) yang dikaruniai mata batin (*bashîrah*), ia berbicara benar dan dalam hal ini mengungguli gurunya.

Layak dijelaskan sekali lagi di sini berkaitan dengan ambiguitas hubungan Ibn 'Arabî dengan para gurunya. Hal itu menjadi semakin jelas bahkan dengan hanya sekilas membaca sketsa biografis tentang para gurunya yang ditulisnya dalam *Rûh al-Quds* dan *Durrah al-Fâkhirah*. Jika kita mengikuti penjelasan yang diberikan Ibn 'Arabî, ini lebih didorong oleh dua alasan: *pertama*, bakat dan karisma luar biasa yang dikaruniakan kepadanya sejak usia muda, yang sekaligus pula membuatnya menjadi murid istimewa; *kedua*, hal itu merupakan buah dari tugas yang diperintahkan padanya untuk melaksanakan kewalian (*walâyah*). Dalam kasus Ibn 'Arabî, *sulûk*—"pengembaraan spiritual" atau perkembangan metodis pada jalan spiritual di bawah bimbingan guru—tidak terkait dengan kebutuhan pribadi untuk mencapai perwujudan spiritual, karena, seperti telah kita pahami, ia telah menerima hal ini sejak dini. Ketika ia bertemu dengan Abû al-'Abbâs al-'Uryabî, hanya secara lahiriah saja ia adalah seorang murid. Meskipun demikian, betapapun besar kemampuan spiritualnya, setiap orang yang mengenal Allah (*'ârif bi Allâh*) harus mematuhi didikan dan gemblengan (*tarbiyah*) seorang guru—baik yang ma-

sih hidup atau sudah wafat[143]—yang akan membimbingnya dengan teknik tertentu yang kelak memungkinkannya menguasai bakat dan mengenal dirinya sendiri. Dengan kata lain, dalam kasus Syekh al-Akbar, fakta bahwa sebagai seorang murid dia wajib mematuhi gurunya tidak menghalanginya untuk mengungguli mereka dalam hal makrifat. Memang demikianlah adanya. Selaras dengan fungsi khusus yang kemudian diakuinya, Ibn 'Arabî benar-benar berbicara "melampaui segala kategori", dan dengan demikian satu-satunya makhluk yang mungkin meminta pertanggungjawaban darinya adalah—dan mungkin hanyalah—Nabi Muhammad. Dalam konteks ini, sah-sah saja menyatakan bahwa Ibn 'Arabî benar-benar tidak mempunyai guru. Sekurang-kurangnya secara potensial, yakni selama kurun waktu yang kita bahas, dan secara utuh dan efektif setelah itu, ia menyatakan bahwa dirinya telah mencapai derajat tertinggi dalam kewalian (*walâyah*).

Dalam kaitan ini, layak dikutip ajaran yang diberikan Imam Kiri kepada Ibn 'Arabî selama pertemuan mereka yang terjadi secara ruhani.

> ... Imam ini menghujani makhluk dengan manfaat dan rahmat tanpa mereka sadari. Dia melakukan hal itu pada diriku dengan mewartakan beberapa berita baik tentang keadaanku, yang tak kusadari meskipun memang itulah yang kualami sendiri, dan dengan memberitahuku tentangnya. Dia juga melarangku agar tidak menyandarkan diri (*al-intimâ'*) kepada guru-guru yang kukunjungi, dan berkata: "Sandarkanlah dirimu hanya kepada Allah, karena tak satu pun dari mereka yang kau temui berhak atas dirimu (*laysa li ahad mimman laqaytahu 'alayka yad*). Tidak, hanya Allah-lah yang kebaikan-Nya telah menjadikanmu seorang wali (*Allâh tawallâka*). Syukuri kebaikan orang-orang yang kau temui, namun sandarkan dirimu hanya kepada Allah, bukan kepada mereka." Keadaan imam ini setara

143 Di sini saya menyinggung kasus '*uwaysiyyah*', yakni orang-orang yang dididik oleh seorang guru yang telah wafat dalam beberapa dasawarsa atau bahkan berabad-abad silam. Ada contoh terkenal tentang Syekh Abû al-Hasan Kharaqânî (w. 425/1034) yang dididik oleh ajaran spiritual (*rûhâniyyah*) Abû Yazîd al-Bisthâmî; bdk. Jâmî, *Nafahât*, h. 298; juga artikel J.T.P. de Bruijn dalam *EI2* dan H. Lambert dalam *Encyclopaedia Iranica*, s.v. Kharaqânî.

dengan keadaanku sendiri (*kâna hâl hâdzâ al-imâm mitsla hâlî sawâ'*), karena tak satu pun dari orang-orang yang dikunjunginya berhak atas dirinya. Perkataan itu sering dilontarkannya pada orang-orang yang jujur (*al-tsiqah*), dan dia sendiri memberitahuku akan hal ini tatkala kami bertemu di "ranah-antara" (*fî masyhadi barzakh*).[144]

Agar dapat seutuhnya memahami implikasi hubungan verbal antara Ibn 'Arabî dan Imam Kiri ini, kita mesti merujuk secara singkat apa yang pernah dikatakan Ibn 'Arabî sendiri tentang hierarki kewalian pada bagian awal jilid ke-12 *Futûhât*. Pada puncak piramida, ada empat Tiang (*awtâd*); yang pertama adalah Kutub (*quthb*), diikuti oleh Imam Kiri, kemudian Imam Kanan, dan akhirnya Tiang keempat. Pengemban sejati tugas ini adalah empat orang nabi, yang menurut tradisi Islam masih hidup: Idrîs, 'Îsâ, Ilyâs, dan Khadhir. Idrîs adalah Kutub, 'Îsâ dan Ilyâs adalah dua Imam, dan Khadhir adalah Tiang keempat. Tiap-tiap nabi ini selalu memiliki wakil (*nâ'ib*) di dunia-bawah, yaitu seseorang yang menjalankan tugas tersebut. Tiang-tiang, baik yang diwakili maupun yang mewakili, termasuk dalam kategori *afrâd* atau "para penyendiri".

> Padanan mereka di kalangan malaikat adalah *muhayyamûn*: ruh-ruh yang dikuasai cinta akan Hadirat Allah; atau dalam istilah lain, malaikat *muqarrabîn* (*qarrûbiyyûn*) ... Tingkatan (*maqâm*) mereka berada di antara tingkatan "berpegang teguh kepada kebenaran" (*shiddîqiyyah*) dan tingkatan "kenabian legislatif" (*nubuwwah al-tasyrî'*) ... Inilah tingkatan kenabian mutlak (*al-nubuwwah al-muthlaqah*).[145]

Tak seorang pun yang berhak atas Tiang-tiang: mereka hanya mengenal dan mengakui Allah, karena hanya Dia-lah yang mengajarkan mereka. Pengembaraan termasyhur Mûsâ dan Khadhir (Q.S. al-Kahf [18]: 59-81) merupakan contoh bagus tentang kebebasan peran Tiang ini. Maka, ketika Ibn 'Arabî menyatakan bah-

---

144 *Fut.*, II, h. 573.

145 *Fut.*, II, h. 19. Mengenai ajaran Ibn 'Arabî tentang Tiang-tiang dan hierarki kewalian, bdk. Michel Chodkiewicz, *The Seal of Saints*, bab 6.

wa keadaannya setara dengan keadaan Imam Kiri (atau "wakil" yang melaksanakan tugasnya di waktu khusus itu), ia dengan jelas menyatakan bahwa keduanya sama-sama termasuk dalam kategori *afrâd*. Mungkin saja "berita baik" yang disampaikan Imam kepada Ibn 'Arabî perihal keadaannya secara tepat merujuk pada kenyataan ini, yang sekaligus menjelaskan mengapa ia tetap menasihatinya agar tidak mengikuti guru yang mana pun karena "Allah-lah yang telah menjadikanmu seorang wali."

Sedangkan mengenai identitas orang yang berperan sebagai Imam Kiri pada saat terjadinya pertemuan antara ia dan Ibn 'Arabî, kita cukup beralasan untuk menduga bahwa Abû Madyan-lah (w. 594 H) orangnya. Dalam beberapa kesempatan, Ibn 'Arabî sebenarnya menyatakan bahwa Abû Madyan adalah Imam Kiri, dan bahwa sesaat sebelum wafat, ia menggantikan kedudukan Kutub sebelumnya.[146] Menurut Ibn 'Arabî, informasi ini disampaikan kepadanya ketika bermimpi Abû Yazîd al-Bisthâmî.[147] Sementara jelas dalam riwayat ini bahwa Ibn 'Arabî tidak pernah bertemu dengan Imam Kiri ini kecuali secara ruhani. Kebetulan, dalam sebuah sketsa biografis *Rûh* yang akan kita bahas nanti, ia menjelaskan bahwa suatu hari Abû Madyan mengirim pesan berikut kepadanya: "Mengenai pertemuan kita di alam arwah, tidak ada persoalan: itu memang akan terjadi. Sedangkan mengenai pertemuan fisik di dunia ini, Allah tidak memperkenankannya."[148]

Harus dikemukakan bahwa Ibn 'Arabî tidak saja memandang dirinya termasuk di antara kelompok *afrâd*; menurut pengakuannya sendiri, ia juga salah seorang dari keempat Tiang.

> Setiap Tiang (*watad*) memiliki satu dari sekian sudut Ka'bah. Sudut Syria bagi orang yang berada di hati Âdam; sudut Irak bagi orang yang berada di hati Ibrâhîm; sudut Yaman bagi orang yang

---

146 *Fut.*, I., h. 184; II. h. 201; IV, h. 195; khususnya *Kitâb Manzil al-Quthb*, dalam *Rasâ'il*, h. 11–12.

147 *Mawâqi' al-Nujûm*, h. 140; Ibn 'Arabî menambahkan bahwa ia mengenal baik penerusnya.

148 *Rûh*, h. 113–14; *Sufis of Andalusia*, h. 121.

berada di hati 'Îsâ; dan sudut Hajar Aswad bagi orang yang berada di hati Muhammad—dan inilah sudutku, segala puji bagi Allah![149]

Ibn 'Arabî kemudian menjelaskan bahwa sufi Rabî' ibn Mahmûd al-Mardînî[150] pada zamannya adalah salah satu Tiang, dan ketika wafat dia digantikan orang lain. Ia juga menyatakan bahwa selain dirinya sendiri, ada seorang Persia (*rajul fârisî*) dan seorang Ethiopia (*rajul habasyî*).[151] Tapi penggalan bukti ini tidak menuntaskan persoalan. Jika kita bandingkan dengan penggalan lain dalam *Futûhât* di mana Ibn 'Arabî menyatakan bahwa Kutub berhubungan dengan sudut Hajar Aswad,[152] kita tergoda untuk menyimpulkan bahwa ia sendiri adalah Kutub itu. Padahal, seperti akan segera kita saksikan, menurut pernyataannya sendiri,[153] fungsi yang diembannya tidaklah sejajar dengan fungsi *quthb* ini.

Apa pun persoalannya, nyatanya Ibn 'Arabî masih berusia muda ketika menempuh jalan spiritual. Seperti ditegaskannya sendiri, karunia spiritual yang diterima terlalu dini sangat berbahaya bagi murid yang belum pernah menjalankan *riyâdhah*, ketekunan beribadah. Inilah tepatnya yang ia alami. Dalam kasus semacam ini, persahabatan dengan para syekh, nasihat, dan perlindungan mereka sangatlah penting jika si murid ingin menghindari bahaya kegagalan atau, lebih buruk lagi, kesesatan. Dan karena ada banyak guru di Sevilla, maka Ibn 'Arabî harus mengetuk pintu mereka agar mendapatkan manfaat dari ajaran dan *barakah* mereka.

Bagi Syekh al-Akbar, tak ada salahnya seorang murid memiliki beberapa guru. Sebaliknya ia menyatakan di bagian akhir *Kitâb*

---

149 *Fut.*, I, h. 160.

150 Mengenai Rabî' al-Mardînî, bdk. Ibn Hajar, *Lisân al-Mîzân*, Hyderabad, 1329 H, II, h. 446–48.

151 Mungkin merujuk pada Badr al-Habasyî, sahabat Ibn 'Arabî. Inilah yang tersirat dari penggalan *Futûhât* (I., h. 10): ia menyatakan, seraya berbicara mengenai dirinya sendiri, Habasyî, dan dua tokoh lain, "Kami adalah keempat Tiang itu."

152 *Fut.*, II, h. 5.

153 *Fut.*, IV, h. 77. Sebuah penjelasan mengenai perbedaan mencolok ini mungkin terletak pada fakta bahwa menurut Ibn 'Arabî, beberapa *afrâd* atau "para penyendiri" sebenarnya lebih unggul daripada Kutub dalam hal makrifat mereka akan Allah (*Fut.*, III, h. 137). Ini secara khusus berkaitan dengan Penutup Para Wali—jabatan Ibn 'Arabî yang diakui oleh dirinya sendiri.

Nasab al-Khirqah bahwa hanya orang bodoh yang menciptakan aturan ini:

> Yakinlah bahwa tak ada ketentuan bersyarat yang wajib dalam penahbisan anggota dan persahabatan spiritual, bahwa pakaian [*khirqah*] ini harus diterima dari satu orang saja. Tak seorang pun yang dapat menetapkan hal itu. Sudah merupakan fakta yang kuat bahwa salah seorang manusia spiritual pernah berkata: "Barang siapa ingin melihat tiga ratus guru dalam diri seseorang, maka dia harus melihatku, sebab aku telah mengikuti tiga ratus guru, dan dari tiap-tiap mereka aku mendapatkan sebuah nilai" ... Penahbisan [dengan *khirqah*] hanya terjadi berkat merawat persahabatan dengan seorang guru dan mengamalkan ajaran spiritualnya, tanpa membatasinya dalam jumlah tertentu. Dalam mendedahkan kenyataan ini, aku menyebutkan beberapa orang bodoh yang mengira bahwa seseorang hanya berhak menerima *khirqah* dari satu orang saja.[154]

Pada kurun waktu yang khas di Barat-Islam ini, mengikuti dengan tekun ajaran spiritual beberapa orang guru sufi merupakan hal yang biasa dan lumrah. *Shuhbah* (persahabatan spiritual) tetap merupakan praktik informal dan belum layak disebut sebagai sebuah lembaga yang terstruktur dan kurang lebih tertata. Namun, ini mulai berubah pada penghujung abad ke-12, dan malah lebih jelas lagi pada abad ke-13 di Timur, di mana sebuah pranata yang terorganisasi dan—karena itu—lebih kaku mulai muncul dan tak lama berselang dinamakan *tharîqah*. Artinya, waktu itu ada beberapa kesenjangan antara tasawuf-Timur dan tasawuf-Andalusia. Tasawuf-Timur dihadapkan pada berbagai macam alasan untuk melaksanakan penataan progresif, dan ini menjadi kian jelas pada tumbuhnya sebuah kekuatan komunitas yang berkehidupan spiritual, seperti dibuktikan oleh menjamurnya *khânqâh* di mana-mana. Sebaliknya di Andalusia, mencari Tuhan masih tetap merupakan upaya individual yang bebas dan leluasa. Perbedaan dalam penekanan dengan sendirinya dapat menimbulkan kecurigaan, dan sesekali hal ini dipicu oleh beberapa sikap meremehkan dari pihak Timur terhadap orang-orang Maghrib dan Andalusia. Ibn

154 *Kitâb Nasab al-Khirqah*, ms. Esad Efendi, 1507, ff08 98–98b.

'Arabî pernah merasakan pengalaman pahit tentang hal ini setibanya di Timur. Di sebuah *khânqâh* Kairo pada 598 H, seorang syekh dari Irbil melontarkan beberapa kecaman keras terhadap dirinya mengenai kaum sufi Andalusia, yang menurut orang ini tidak mengetahui apa-apa perihal jalan spiritual.[155] Jelas bahwa kritik ini merupakan salah satu alasan yang beberapa waktu kemudian mendorong Ibn 'Arabî untuk menulis *Rûh al-Quds*, di mana ia memaparkan secara ringkas kebaikan, sifat-sifat, dan pengetahuan spiritual kaum sufi yang dikenalnya di Barat-Islam.

Meski begitu, memiliki banyak pembimbing spiritual dapat menimbulkan sejumlah persoalan. Si murid akan merasakan dirinya terjebak dalam suatu keadaan ketika dia dihadapkan pada beberapa perintah yang tampak saling bertentangan. Seperti ditulis Ibn 'Arabî dalam *Futûhât*:

> Suatu hari aku pergi menemui guruku, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî, ketika aku tengah dilanda rasa [bingung]: aku terusik oleh pandangan orang-orang yang ingkar kepada Allah. Ia berkata padaku: "Sobat, penuhi hatimu dengan Allah!" Kutinggalkan ia, dan pergi ke Syekh Abû 'Imrân al-Mîrtûlî, masih dalam suasana pikiran yang sama. Ia berkata: "Penuhi hatimu dengan jiwamu!" Kujawab: "Guru, aku bingung: Syekh Abû al-'Abbâs al-'Uryabî mengatakan padaku agar aku memenuhi diriku dengan Allah, tetapi engkau mengatakan agar memenuhi diriku dengan jiwaku. Sementara kalian berdua sama-sama pembimbing menuju Allah!"
>
> Abû 'Imrân menangis, dan berkata: "Sobat, Abû al-'Abbâs al-'Uryabî telah membawamu menuju Allah, dan memang kita hanya akan kembali kepada-Nya. Masing-masing di antara kami membimbingmu sesuai dengan keadaan spiritualnya (*hâl*). Aku berharap, semoga Allah akan menyampaikan aku ke tingkatan Abû al-'Abbâs al-'Uryabî. Karena itu, dengarkan dia: itu lebih baik bagimu dan bagiku."
>
> Aku kembali menghadap Abû al-'Abbâs al-'Uryabî dan menceritakan perkataan Abû 'Imrân padanya. Dia berkata: "Pertimbangkan nasihatnya, karena dia telah menunjukkan jalan (*al-tharîq*) untukmu, sedangkan aku telah menunjukkan seorang Sahabat (*al-rafîq*)

155 *Rûh*, h. 27.

kepadamu. Maka, engkau harus berbuat sesuai dengan yang dikatakannya dan apa yang kukatakan padamu."[156]

Abû Mûsâ ibn 'Imrân al-Mîrtûlî (w. 604/1207), seperti ditunjukkan namanya, berasal dari benteng Mertola, tempat yang oleh Ibn Qashî pernah dijadikan markas besarnya.[157] Kemudian dia menetap di Sevilla, dan di sanalah Ibn 'Arabî menjadi sahabatnya. "Aku merasakan saat-saat yang luar biasa bersamanya. Energi spiritualnya berhubungan erat dengan Allah agar melindungiku dari godaan dan perbuatan maksiat, dan dalam hal ini ia berhasil. Ia sendiri diuji dengan hal ini dan menceritakannya padaku."[158]

Kemungkinan besar, Ibn 'Arabî bertemu Mîrtûlî tak lama berselang setelah menemui Abû al-'Abbâs al-'Uryâbî, setidaknya di akhir tahun 580/1184. Baik dalam *Futûhât* maupun *Durrah*,[159] ia menjelaskan sebuah kejadian ketika ia dan gurunya, Mitûlî, bermusuhan dengan 'Abd al-Rahmân ibn 'Ufayr yang menolak kekuatan *karâmah* para wali. Waktu itu, Ibn 'Ufayr menjabat *khathîb* Sevilla atau sekretaris kota. Dialah yang pada 577/1182 meresmikan masjid besar yang dibangun pada masa pemerintahan Yûsuf Abû Ya'qûb. Menurut Ibn al-Abbâr (w. 658/1259), dia wafat sekitar tahun 580/1184.[160]

Ajaran Mîrtûlî pada dasarnya berintikan pengendalian jiwa (demikian nasihatnya kepada Muhyî al-Dîn muda) dan asketisme (*zuhd*). Mengenai tema asketisme, dia menulis antologi puisi[161] yang dijadikan rujukan oleh beberapa orang penulis seperti Ibn al-Abbâr, yang menganggapnya sebagai sahabat Ibn Mujâhid, seorang zahid terkenal yang juga penyair.[162] Ibn al-Abbâr tampaknya tidak pernah mengira bahwa penulis *Dîwân* adalah seorang wali;

---

156 *Fut.*, II, h. 177.

157 Marrâkusyî. *Mu'jib*, h. 50

158 *Rûh*, § 8, h. 91; *Sufis of Andalusia*, h. 88.

159 *Fut.*, II, h. 6; *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 89.

160 *Tak.*, ed. Codera, § 1608.

161 *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 89: Ibn 'Arabî menyebutkan bahwa Mîrtûlî mewariskan kumpulan puisi ini kepadanya.

162 *Tak.*, ed. Codera, § 2147; bdk. juga Maqarrî, *Nafh*, II, h. 27, 487; III, h. 225, 296.

tetapi hal itu tidak mengusik kedudukan Ibn 'Arabî. Pada bagian awal jilid kedua *Futûhât*, ketika mengemukakan sejumlah kategori wali, Ibn 'Arabî mengungkapkan bahwa Mîrtûlî termasuk di antara segolongan "orang yang diberikan pertolongan oleh Allah dan pada gilirannya menolong makhluk" (*rijâl al-imdâd al-ilâhî wa al-kawnî*):

> Pada setiap zaman, ada tiga orang—tak kurang dan tak lebih. Mereka mencari pertolongan dari Allah dan memberi pertolongan kepada makhluk dengan kebajikan, keramahan, dan kasih sayang untuk menghadapi kekerasan, kebencian, atau angkara murka. Mereka berpaling kepada Allah demi memperoleh manfaat dari-Nya, dan berpaling kepada makhluk untuk memberi manfaat buat mereka ... Aku bertemu dengan salah seorang dari mereka di Sevilla. Ia salah seorang manusia spiritual terbesar yang pernah kukenal. Namanya Mûsâ ibn 'Imrân, guru pada zamannya.[163]

Kemungkinan besar dari gurunya sendiri, Ibn Mujâhid (w. 574/1178), Mîrtûlî mewariskan sentuhan kuatnya terhadap asketisme. Dijuluki sebagai "zahid dari Andalusia" (*zâhid al-Andalus*)[164] oleh penulis *Nayl al-Ibtihâj*, Ibn Mujâhid merupakan salah seorang sufi Andalusia ternama di zamannya. Ibn al-Abbâr sendiri menyaksikan kewaliannya:

> Pada masanya, dia menjadi sumbar rujukan dalam hal kebaikan (*shalâh*), sikap memelihara diri dari kemaksiatan (*wara'*), dan ibadah. Dia salah seorang hamba Allah dan salah seorang wali-Nya... *Karâmah*-nya diketahui setiap orang; belum lagi kompetensinya dalam yurisprudensi (*fiqh*) maupun qiraah Alquran."[165]

Dalam hal ini, Ibn 'Arabî dan sejarawan Andalusia sependapat: Ibn 'Arabî menempatkan Ibn Mujâhid pada derajat tertinggi kelompok *malâmiyyah*.[166] Beberapa pernyataan taksa dalam *Futûhât*

---

163 *Fut.*, II, h. 13.

164 Ahmad Bâbâ, *Nayl al-Ibtihâj*, h. 227.

165 *Tak.*, ed. Codera, § 779.

166 *Fut.*, III, h. 34. Ia menulis sebuah sketsa biografis tentangnya dalam *Durrah*, § 56 = *Sufis of Andalusia*, h. 146-8 Bdk. juga *Fut.*, I., h. 211, 358; II, h. 628; III, h. 34; IV, h. 532.

tampak menyatakan bahwa ia telah bertemu dengan Ibn Mujâhid secara pribadi di usia muda (sebelum tahun 574 H), dan kemungkinan belajar Alquran darinya semasih ia remaja.[167] Memang, Ibn 'Arabî mendapatkan *ijâzah 'âmmah* (kewenangan *in absentia*), namun ini tidak mesti menyiratkan bahwa ia pernah menghadiri pengajiannya.[168]

Metode spiritual Ibn Mujâhid secara umum ditandai dengan melakukan *muhâsabah al-nafs* secara cermat: menelaah kesadaran diri setiap hari. Dia mewariskan penjelasan mengenai amalan ini kepada salah seorang muridnya, Abû 'Abd Allâh ibn Qassûm, yang mengajar mereka menggantikan Ibn 'Arabî.

> Rasa-rasanya aku mengenal dua orang ini: Abû 'Abd Allâh al-Mujâhid dan Abû 'Abd Allâh ibn Qassûm. Aku mengenal keduanya di Sevilla. Keduanya sampai di tingkatan ini dan menjadi pemimpin "orang-orang berpendirian teguh" (*al-rijâl al-niyyâtiyyûn*). Ketika akhirnya diriku tiba pada tingkatan ini, aku meneladani mereka dan para sahabat mereka, dengan mematuhi perintah Rasulullah: "Perhitungkanlah dirimu sendiri" (*hâsibû anfusakum*).[169] Guru-guru kami tentu saja telah terbiasa memperhitungkan apa yang mereka katakan dan mereka lakukan, dan merekam segala sesuatunya pada sebuah buku catatan. Setelah salat isya, mereka mengurung diri di rumah masing-masing untuk mengadakan perhitungan terhadap diri sendiri. Mereka akan membuka buku catatan mereka, menelaah perbuatan dan ucapan mereka sepanjang hari itu, lalu mengubahnya jika memang perlu diubah. Jika perbuatan itu mengharuskan mereka memohon ampun, mereka akan memohon ampun; jika itu mengharuskan mereka bertobat, mereka akan bertobat... Aku bahkan melakukan lebih dari mereka, karena aku juga merekam lintasan-lintasan hati (*khawâthir*): selain perbuatan dan ucapanku, aku mencatat semua pikiran yang melintas dalam benakku.[170]

Ibn 'Arabî menyebutkan bahwa ia bersahabat dengan Ibn Qassûm (w. ± 606/1209) nyaris selama tujuh belas tahun.[171] Meng-

167 *Fut.*, I., h. 358.

168 *Ijâzah*, h. 181.

169 Hadis ini seutuhnya berbunyi: *hâsibû anfusakum qabla an tuhâsabû* (Tirmîdzî, *qiyâmah*, 65).

170 *Fut.*, I., h. 211; bdk. juga *Fut.*, II, h. 628.

171 *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 87.

ingat bahwa ia meninggalkan Andalusia kira-kira pada 596/597 menyiratkan bahwa ia sudah mengenalnya sekitar tahun 580/581, yakni ketika ia juga menjadi murid Mîrtûlî dan Abû al-'Abbâs al-'Uryabî. Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa, selain mencermati kesadaran setiap hari, Ibn Qassûm mewariskan semua kaidah yang berhubungan dengan penyucian dan doa ritual. Ahli hukum (*faqîh*), zahid, dan pakar tata bahasa: demikianlah penulis *Takmilah* menggambarkan sosok murid lain Ibn Mujâhid ini.[172] Akan tetapi, lagi-lagi keliru bersandar pada penampakan luar saja. Menurut Ibn 'Arabî, ahli hukum ini—yang jelas tidak memiliki keistimewaan dibandingkan ulama lain di Sevilla selain kesedehanaan dan pantangan-diri yang diwajibkannya atas dirinya sendiri—adalah salah seorang dari golongan *malâmiyyah* sebagaimana gurunya.[173]

Malâmiyyah termasuk di antara para wali yang hidup menyendiri (*afrâd*). Namun, dalam hal tertentu mereka tidak dilihat menurut fungsi atau kedudukan mereka, melainkan hanya menurut tingkat spiritual mereka. *Malâmî* adalah seorang hamba murni (*'abd mahdh*). Satu-satunya keinginannya—jika keinginan memang masih ada pada dirinya—adalah benar-benar menyelaraskan diri dengan kehendak Allah. Dengan melucuti egonya, dia meninggalkan semua kehendak bebas (*ikhtiyâr*). Seperti dinyatakan Ibn 'Arabî:

> *Malâmiyyah* adalah manusia spiritual (*al-rijâl*) yang telah memiliki derajat kewalian (*walâyah*) tertinggi. Tak ada yang lebih tinggi di atas mereka selain *maqâm* kenabian. [*Maqâm* mereka] merupakan sesuatu yang disebut sebagai Tingkat Kedekatan (*maqâm al-qurbâ*)[174] ... Tak ada keluarbiasaan (*khâriq 'âdah*) yang dinisbahkan kepada mereka. Mereka tidak dipuji, karena di mata manusia mereka dicirikan oleh perilaku yang benar-benar baik... Mereka orang-orang yang tersembunyi, suci, orang-orang yang yakin dan bijak di dunia

---

172 *Tak.*, ed. Codera, § 899.

173 *Fut.*, III, h. 34.

174 Pada bagian lain disinyalir bahwa Ibn 'Arabî juga menggunakan ungkapan *nubuwwah 'âmmah*, "kenabian umum", dalam menyebut tingkatan ini. Bdk, Michel Chodkiewicz, *The Seal of the Saints*, bab 7.

ini, terahasiakan dari manusia lain... Mereka para penyendiri (*al-afrâd*).[175]

Pada bagian lain, Ibn 'Arabî juga menjelaskan bahwa "para penyendiri" terbagi ke dalam dua kategori: orang yang menggunakan energi spiritual mereka (*rukkâb al-himam*) sebagai "tujuan" mereka, dan orang yang menggunakan perbuatan mereka (*rukkâb al-a'mâl*). Orang yang berada pada kategori pertama memilih menjauhkan diri dari urusan-urusan duniawi dan tidak menduduki jabatan apa pun. Sebaliknya, orang yang berada pada kategori kedua merasakan kewajiban—lantaran perintah Allah—untuk menjalankan otoritas dan menduduki jabatan dalam "pemerintahan" (*tadbîr*); contoh yang paling jelas adalah Kutub. Mereka adalah *mudabbirûn*, "orang-orang yang memerintah". Mereka lebih unggul daripada orang yang berada pada kategori pertama, karena, dengan meneladani para nabi, mereka telah kembali dari Allah kepada makhluk, tetapi tanpa meninggalkan Allah, sebab di dalam segala sesuatu mereka melihat *wajh Allâh* "Wajah Allah". Namun demikian, harus dengan jelas dipahami bahwa baik kategori pertama maupun mereka yang berada pada kategori kedua sama-sama dengan sempurna dan utuh menjalankan *'ubûdiyyah*, pengabdian kepada Allah.

Ibn 'Arabî menyatakan bahwa empat dari guru-guru spiritual yang menjadi sahabatnya semasa muda di Sevilla termasuk di antara *mudabbirûn* itu. Beginilah gambaran yang diberikannya pada bab 32 *Futûhât*, yang secara khusus membahas tentang kategori para wali:

> Di Sevilla, Andalusia, aku bertemu dengan beberapa orang tokoh yang masuk dalam kategori ini. Salah seorang di antaranya adalah Abû Yahyâ al-Shanhâjî, seorang tunanetra. Dia tinggal di masjid Zubaydî. Aku bersahabat dengannya hingga dia wafat. Dia dimakamkan di sebuah gunung tinggi yang dilalui angin menuju timur. Setiap orang mengalami kesulitan untuk mendaki gunung itu karena ketinggiannya dan karena angin yang bertiup tak henti-henti. Tapi

---

175 *Fut.*, I., h. 181. Mengenai *malâmiyyah*, bdk. *The Seal of the Saints*, bab 7.

Allah telah meredakan angin itu, yang berhenti bertiup ketika kami meletakkan jenazahnya di atas tanah. Kami mulai menggali kubur dan meluruskan batu nisannya. Selesai melakukan hal ini, kami membaringkannya di dalam kubur dan pergi. Setelah kami pergi, angin berhembus kembali seperti biasanya, dan orang pun terheran-heran.[176]

Shâlih al-Barbarî,[177] Abû 'Abd Allâh al-Syarafî,[178] Abû al-Hajjâj al-Syubarbulî[179] juga termasuk dalam kategori ini. Shâlih mengembara selama empat puluh tahun, lalu menetap di Sevilla di masjid al-Rutandalî selama empat puluh tahun berikutnya, dalam peniadaan-diri yang telah dikenalnya selama tahun-tahun pengembaraannya. Sedangkan Abû 'Abd Allâh al-Syarafî adalah salah seorang wali yang dapat melipat jarak bumi (*shâhib al-khathwah*). Selama hampir lima puluh tahun dia tidak pernah menyalakan lampu di rumahnya, dan aku pernah melihatnya memperagakan *karâmah* yang luar biasa. Adapun Abû al-Hajjâj al-Syubarbulî (berasal dari sebuah kampung bernama Syubarbul, arah timur Sevilla) adalah salah seorang wali yang dapat berjalan di atas air dan sering dikunjungi arwah. Tak seorang pun dari ketiganya yang tidak kujaga dan kujalin persahabatannya serta tidak mencintaiku ... Maka, keempat orang itu termasuk dalam tingkatan (*maqâm*) ini: mereka tergolong wali *malâmiyyah* yang teragung.[180]

Bukti tidak mungkin dibantah. Sejak awal—atau mungkin saja selama-lamanya—kegiatan spiritual Ibn 'Arabî tampak dengan cermat dibimbing dan dilindungi oleh Para Penyendiri (*afrâd*). Ba-

---

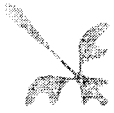
176 Bdk. *Rûh*, § 5, h. 85; *Sufis of Andalusia*, h. 79. Tokoh ini tidak boleh dikaburkan dengan tokoh bernama sama yang menjadi topik pembahasan sketsa 29 *Rûh* dan yang akan dibahas kemudian.

177 Mengenai guru ini, bdk. *Rûh*, § 3, h. 82–3; *Sufis of Andalusia*, h. 73–6; *Fut.*, I., h. 206; II, h. 15, III, h. 488. Nanti akan diuraikan lebih lanjut tentang sosok dan peranan yang dimainkannya pada suatu momen istimewa dalam kehidupan Ibn 'Arabî.

178 Bdk. *Rûh*, h. 83–4; *Sufis of Andalusia*, h. 76–9. Syekh ini mencari nafkah dengan menjual candu dan memiliki kemampuan—yang menjadi ciri khas "para wali pengganti" (*abdâl*)—mengubah jarak yang jauh hanya menjadi sedepa. Setiap tahun pada musim haji, dia pergi dari Sevilla.

179 Bdk. *Fut.*, I., h. 206, 274, 358; III, h. 34; *Rûh*, § 6, h. 85–6; *Sufis of Andalusia*, h. 79-83; *Tak.*, ed. Codera, § 2083.

180 *Fut.*, I., h. 206.

gaikan malaikat-malaikat pelindung, mereka hadir di sepanjang perjalanannya, di mana dan kapan saja, di setiap tikungan dan perhentian. Dari 'Îsâ, Imam Kanan yang menerima tobatnya, lalu Tiang keempat—Khadhir—yang menyerunya untuk taat, dan Imam Kiri yang memperingatkannya, hingga *malâmiyyah* Sevilla yang mendidiknya: segalanya berlalu tak ubahnya jika "para penyendiri" berkumpul atau berkumpul-kembali untuk membangun benteng kuat di sekeliling pemuda Andalusia ini. []

3. Pemilihan

KORDOBA: MIMPI BESAR

586, 594, 598 H: perjalanan spiritual Ibn 'Arabî bertumpu di kisaran tiga tarikh ini. Masing-masing dari ketiganya berhubungan dengan episode penting pada kejadian dasar yang tunggal dan serupa. Sejak episode pertama, kisah atau sejarah Syekh al-Akbar tak lagi menjadi sekadar penjelajahan pribadi: bagi dirinya dan murid-muridnya, kisah itu telah menyatu dengan sejarah kewalian itu sendiri. Lebih tepatnya, ia telah menjadi poros sejarah kewalian seperti yang mungkin telah dirasakan oleh "para penyendiri". Syahdan, sesuatu yang penting, sesuatu yang luar biasa, akan terjadi: sebuah babakan baru dalam sejarah suci telah dimulai. Seluruh semesta raya, langit dan bumi, menjadi panggung tempat peran Ilahi ini terejawantah.

Ibn 'Arabî menjelaskan langkah yang pertama itu: "Aku bertemu dengan semua nabi dari Âdam hingga Muhammad. Allah juga menunjukkan kepadaku setiap orang yang mengimani mereka—mulai dari masa lampau hingga datangnya Hari Kebangkitan, dari yang terbesar hingga yang terkecil."[1] Bagian lain dalam *Futûhât* memberikan beberapa uraian tambahan:

---

1 *Fut.*, III, h. 323

Kulihat dengan mata kepalaku sendiri (*ra'aytu musyâhadata 'ayn*) segenap rasul dan nabi. Dari kalangan mereka, aku berbicara dengan Hûd,[2] saudara 'Âd. Aku juga melihat dengan mata kepala semua orang yang beriman, mulai dari masa lampau hingga akhir zaman. Allah memperlihatkan mereka kepadaku di satu tempat yang sama, dalam dua kesempatan yang berbeda (*fî sha'îd wâhid fî zamanayn mukhtalifayn*).[3]

Akhirnya dalam *Fushûsh al-Hikam*, Ibn 'Arabî memberikan dua buah informasi berharga mengenai tempat dan tarikh mimpi ini:

> Ketahuilah bahwa ketika Allah memperlihatkan kepadaku dan membuatku merenungkan semua rasul dan nabi dari bangsa manusia, mulai dari Âdam hingga Muhammad, pada sebuah tempat (*masyhad*) yang di dalamnya aku dikaruniai untuk ikut-serta, di Kordoba pada tahun 586 H, tak seorang pun dari mereka yang berbicara kecuali Hûd, yang menjelaskan alasan mereka berkumpul.[4]

Apa yang dikatakan Hûd padanya? Sepenggal keterangan dalam *Rûh al-Quds* tampaknya memberikan jawaban awal. Pada bagian sketsa biografisnya tentang Abû Muhammad al-Qabâ'ilî, seorang wali asal Kordoba yang pernah ia jadikan ayah angkatnya,[5] Ibn 'Arabî mengisahkan bahwa suatu malam setelah berpisah dengan syekh, ia bermimpi melihat semua rasul dan nabi telah berkumpul:

> Kemudian aku mengamati seorang lelaki jangkung, berperawakan kasar, berambut putih dan berdagu lebar, yang meletakkan tangan pada pipinya. Dia berkata padaku: "Mereka semua adalah para nabi, mulai dari Âdam hingga Muhammad; tak seorang pun dari

---

2 Hûd adalah salah seorang dari 27 nabi yang disebutkan dalam Alquran, dan dibahas dalam bab 27 *Fushûsh*.

3 *Fut.*, IV, h. 77

4 *Fushûsh*, I, h. 110.

5 Kemungkinan besar ini berarti bahwa Ibn 'Arabî tinggal di Kordoba, menyertai ayahnya yang diundang ke kota itu sebagai bagian dari kunjungan muhibahnya pada pemerintah al-Muwahhidûn. Ini mirip dengan kejadian sepuluh tahun silam ketika ayahanda Ibn 'Arabî merencanakan pertemuan putranya dengan Ibn Rusyd.

mereka yang tidak hadir." Aku bertanya: "Anda sendiri? Apakah Anda termasuk bagian dari mereka?" Dia menjawab: "Aku Hûd, dari kaum 'Âd." Aku berkata: "Mengapa Anda sekalian datang?" Dia menjawab: "Kami datang untuk mengunjungi Abû Muhammad."

Ketika terjaga, aku bertanya-tanya tentang Abû Muhammad Makhlûf [al-Qabâ'ilî] dan mengetahui bahwa tadi malam ia jatuh sakit. Ia wafat beberapa hari kemudian.[6]

Dari berbagai kutipan ini, kita dapat menarik beberapa kesimpulan. Di Kordoba, Ibn 'Arabî tidak hanya bermimpi sekali tapi dua kali. Pada mimpi pertama, di tahun 581/1190, ia menyaksikan berkumpulnya para rasul dan nabi; sedangkan pada mimpi kedua, yang juga terjadi di Kordoba tapi pada waktu yang berbeda, ia melihat "segenap orang yang beriman", yang mencakup di antaranya semua nabi dan wali. Pada mimpi kedua inilah ia mengetahui bahwa setiap wali "berada di kaki" (*'alâ qadam*) seorang nabi. Maka, demikianlah ia melihat Syekh Abû al-'Abbâs al-'Uryabî "berada di kaki 'Îsâ".[7]

Kapan manusia-manusia pilihan Allah itu berkumpul di Kordoba, dan apa tujuan mereka? Menurut peristiwa yang dijelaskan dalam *Rûh*, mereka akan menghadiri detik-detik akhir kehidupan Syekh al-Qabâ'ilî. Namun, ada alasan lain yang tampaknya tidak pernah diungkapkan Ibn 'Arabî pada bagian mana pun dari karya-karya yang ditulisnya, tetapi dipercayakannya kepada sepilihan orang muridnya yang mewariskan rahasia Mimpi Besar di Kordoba itu dari generasi ke generasi. Kita beruntung, sebagian dari mereka meninggalkan kesaksian tertulis. Berkat penelitian yang dilakukan para ahli terhadap mazhab Ibn 'Arabî yang tengah kita bahas, kita dapat melacak kembali informasi ini melalui seorang murid dari generasi kedua; dengan penuh harap kiranya ada kesempatan yang sangat baik bahwa di tahun-tahun mendatang, penyuntingan dan kajian sistematis terhadap karya-karya yang ditulis oleh murid-

---

6 *Rûh*, h. 115; *Sufis of Andalusia*, § 20, h. 124.

7 *Fut.*, III, h. 208.

murid Ibn 'Arabî generasi pertama[8] akan memungkinkan kita menelusuri lebih jauh sanad periwayatannya.

Sesungguhnya baru Mu'ayyad al-Dîn al-Jandî-iah (w. ± 700 H) yang memaparkan rahasia ini dalam sebuah karya yang semula dimaksudkan sebagai ulasan atas *Fushûsh*.[9] Jandî, seperti disebutkan pada bab terakhir, adalah murid Qûnawî yang pernah—seperti akan kita saksikan nanti—dibesarkan di pangkuan Syekh al-Akbar sendiri. 'Abd al-Razzâq Qâsyânî (w. 730/1330), murid Jandî, disusul Dâwûd Qaysharî (w.751/1350), mengulangi penjelasan serupa pada ulasan mereka atas *Fushûsh*:[10] para nabi dan rasul Allah berkumpul untuk mengucapkan selamat kepada Ibn 'Arabî karena ia terpilih sebagai "Penutup Kewalian", pewaris tertinggi Penutup Para Nabi.

Apa yang tepatnya disiratkan oleh ajaran tentang "Penutup Kewalian" (*khatm* atau *khatam al-walâyah*) itu? Apa fungsi Penutup dalam ranah kewalian? Kini kita dapat memberikan jawaban yang sangat tepat terhadap pertanyaan ini berkat adanya karya yang disusun baru-baru ini oleh seorang penulis yang tidak hanya menganalisis rujukan tentang gagasan "Penutup Kewalian" dalam literatur sufi secara umum, melainkan juga berhasil mengintisarikan ajaran Ibn 'Arabî sendiri dalam masalah ini dari beragam kumpulan tulisannya dan pelbagai pengungkapan—yang sesekali saling bertentangan dan acap kali taksa—yang tercakup di dalamnya.[11] Ini artinya, kita tidak perlu lagi mengkaji hal-hal yang mendasar. Bagaimanapun, biografi spiritual Ibn 'Arabî yang berkaitan sangat erat dengan isu Penutup Kewalian belum pernah dibahas sebagai topik utuh yang terpisah dari tema lain, dan sebagian penyajian garis besar ajarannya mengenai masalah ini menjadi sangat diperlukan.

---

8 Ini secara khusus berlaku pada karya-karya yang ditulis muridnya yang istimewa, Shadr al-Dîn Qûnawî, yang belum pernah dikaji secara memadai. Profesor William Chittick kini tengah mempersiapkan sebuah karya penting tentang Qûnawî.

9 Jandî, *Syarh Fushûsh al-Hikam*, h. 431

10 Qâsyânî, *Syarh Fushûsh al-Hikam*, Kairo, 1321 H, h. 130 Qusyayrî, *Syarh Fushûsh al-Hikam*, edisi litograf, Bombay, 1300 H, h. 200.

11 Michel Chodkiewicz, *The Seal of the Saints*.

"Aku sudah menjadi seorang nabi tatkala Âdam berada di antara air dan tanah." Bagi sebagian wali, hadis ini[12] merupakan penegasan Nabi Muhammad saw. tentang praeksistensi Hakikat Muhammad, *haqîqah muhammadiyyah*. Ia telah, sedang, dan akan ada. Semua nabi yang diutus kepada umat manusia semenjak zaman Âdam, sebagai konsekuensinya, hanyalah pengemban dan wahana pada kurun waktu tertentu dalam sejarah manusia yang merupakan kepingan dari *haqîqah muhammadiyyah* ini, yang tak pernah berhenti bergulir melintasi waktu, dari satu manusia ke manusia lain hingga tiba momen pengejawantahannya yang menyeluruh dan paripurna pada kepribadian historis Nabi Muhammad. Dengan wafatnya Muhammad, "pintu kenabian legislatif" (*nubuuwah al-tasyrî'*) tertutup sudah: hanya "kewalian" (*walâyah*) yang tetap ada, dan melalui kewalian itulah—atau lebih tepatnya melalui para wali yang melaksanakannya—*haqîqah muhammadiyyah* akan terus berlangsung hingga akhir zaman. Yang membuat ini menjadi kian nyata adalah fakta bahwa, seperti telah kita pahami, bagi Ibn 'Arabî setiap "wali" (*walî*) merupakan pewaris (*wârits*) salah seorang nabi, dengan syarat bahwa meskipun seorang wali mewarisi nabi selain Muhammad, dia sebenarnya tetap menerima warisannya secara tak langsung dari Penutup Para Nabi itu sendiri.

Gagasan ini mendapat serangan keras dari sejumlah besar fukaha. Tapi itu belum seberapa. Ibn 'Arabî lebih jauh menjelaskan bahwa kewalian meliputi risalah ketuhanan (*risâlah*) dan kenabian (*nubuuwah*). Karena itu, setiap nabi sekaligus pula adalah seorang wali, dan dalam sosok setiap nabi, *walî* lebih unggul daripada *nabî*. Dengan sendirinya pernyataan ini menyiratkan bahwa risalah ketuhanan dan kenabian memiliki akhir yang ditandai dengan wafatnya Nabi Muhammad, sementara kewalian tidak akan pernah berakhir, baik di dunia ini maupun di akhirat kelak, seperti dibuktikan oleh penyebutan Allah sebagai al-*Walî* dalam Alquran (Q.S. al-Baqarah [2]: 57). Di samping itu, perbedaan antara "ke-

12 Hadis dengan matan demikian tidak termaktub dalam kitab-kitab utama rujukan hadis, dan autentisitasnya ditolak, antara lain, oleh Ibn Taymiyyah.

walian" dan "kenabian" sangatlah tipis, karena, menurut Ibn 'Arabî, martabat kewalian tertinggi—martabat "para wali penyendiri" (*afrâd*)—memiliki gelar *nubuwwah 'âmmah* atau "kenabian umum" (sebagai lawan-kata "kenabian legislatif").

Sebagaimana halnya ada "Penutup kenabian legislatif" pada sosok Muhammad (Q.S. al-Ahzâb [33]: 40), maka ada juga Penutup para wali. Menurut ajaran Ibn 'Arabî, fungsi ini sebenarnya dibagi ke dalam tiga individu yang terpisah. Pertama, yang menjadi Penutup kewalian Muhammad menutup warisan kenabian Muhammad. Pada saat tertentu, dia merupakan manifestasi pengejawantahan kewalian Muhammad (*walâyah muhammadiyyah*) yang integral, efektif, dan unik. Dengan kata lain, dia merupakan perwujudan lahir nama Nabi Muhammad sebagai *al-walî*, yang sebagian ditutupi oleh fungsinya sebagai utusan Allah (*rasûl*). Mengutip kata-kata Ibn 'Arabî:

> Sebagaimana Allah menutup kenabian legislatif melalui Muhammad, maka, melalui Penutup Muhammad, Dia menutup kewalian yang berasal dari warisan Muhammad, tetapi bukannya kewalian yang berasal dari warisan nabi-nabi yang lain. Sebenarnya ada para wali yang, misalnya, mewarisi dari Ibrâhîm, Mûsâ, atau 'Îsâ; dan kewalian semacam ini akan tetap berlangsung setelah zaman Penutup Muhammad, meskipun tiada lagi wali yang berada "di hati Muhammad".[13]

Dengan wafatnya Penutup Muhammad, tak ada lagi wali yang memiliki akses langsung kepada warisan Muhammad. Akan tetapi, derajat "kenabian umum" akan tetap terbuka; dengan kata lain, akan tetap ada para *afrâd*. Hanya dengan datangnya "Penutup Kewalian Universal" pintu kenabian non-legislatif itu akan ditutup. Meskipun sesudah kedatangannya tetap akan bermunculan para wali, namun tak ada di antara mereka yang akan mencapai tingkatan *afrâd*.

Akhirnya, dengan hadirnya Penutup ketiga, kewalian akan sama sekali ditutup. Ibn 'Arabî mengungkapkan bahwa Penutup ke-

---

13 *Fut.*, II, h. 49; *Seal of the Saints*, h. 118.

tiga ini tidak hanya sekadar menjadi wali terakhir: dia juga akan menjadi manusia terakhir yang dilahirkan ke dunia ini.

> Jenis manusia yang terakhir kali dilahirkan akan berada di barisan Nabi Syîts dan akan menguasai segala rahasianya. Sesudah dia, tak ada lagi jabang bayi yang dilahirkan dalam ras manusia. Dia akan menjadi "bayi penutup" (*khatm al-awlâd*). Dia akan mempunyai saudara kembar perempuan yang terlahir sebelum dia. Kepala bayi ini akan ditempatkan di dekat kaki saudara perempuannya. Kelak, dia akan lahir di Cina dan berbicara dengan menggunakan bahasa negeri itu. Kemandulan akan melanda kaum pria dan wanita, dan akan merambah perkawinan yang tidak membuahkan keturunan. Setelah Allah mencabut nyawanya dan nyawa kaum beriman pada zamannya, orang-orang yang hidup sesudahnya akan menjadi seperti binatang buas. Mereka akan mengabaikan hukum tentang apa saja yang boleh atau melanggar hukum tentang apa saja yang terlarang. Hanya sifat hewanilah yang mereka patuhi: mereka hanya memperturutkan hawa nafsu, jauh dari akal dan hukum agama. Kepada merekalah kiamat akan tiba.[14]

Tak ada satu pun tulisan Ibn 'Arabî yang benar-benar menjelaskan "Siapa penutup ketiga ini, sehingga yang tersisa adalah menentukan identitas ..." orang-orang yang menjalankan fungsi sebagai Penutup Muhammad dan sebagai Penutup Kewalian Universal.

Mengenai fungsi kedua ini, Ibn 'Arabî sangatlah jelas: baginya, Penutup Kewalian Universal adalah 'Îsâ.

> Sebenarnya ada dua Penutup: melalui salah satunya Allah menutup kewalian pada umumnya, sementara melalui yang lain Dia menutup kewalian Muhammad. Manusia yang menjadi Penutup kewalian dalam pengertiannya yang mutlak adalah 'Îsâ. Dialah wali yang di zaman umat ini [umat Islam] menjadi pemegang jabatan kenabian non-legislatif *par excellence*, karena ini tidak berhubungan dengan jabatan nabi dan utusan (*rasûl*) legislatif. Ketika ia turun di akhir zaman, ia akan melaksanakan tugasnya sebagai pewaris dan Penutup, dan *sesudahnya tak ada lagi wali yang dikaruniai kenabi-*

---

14 *Fushûsh*, I, h. 67; *Seal of the Saints*, h. 125–26.

an umum... Penutup Kewalian Universal, yang sesudahnya tak akan ada lagi wali mana pun [yang mencapai derajat ini], dengan demikian adalah 'Îsâ; dan kita telah berjumpa dengan sejumlah wali yang berada "di hati 'Îsâ" atau "di hati" para rasul yang lain.[15]

Sekali lagi layak dicermati bahwa peran utama yang dinisbahkan Ibn 'Arabî kepada 'Îsâ tidak hanya terletak dalam perjalanan pribadinya, seperti telah kita saksikan, melainkan juga dalam konsepsinya tentang sejarah suci. Sudah umum diakui dalam Islam bahwa 'Îsâ akan turun kembali ke bumi di akhir zaman untuk menegakkan sebuah pemerintahan adil dan damai dengan menjalankan syariat Nabi Muhammad,[16] bahkan sebelum ia diberi fungsi khusus dalam menjalankan kewalian (*walâyah*).

Kita semakin memahami sifat yang sesungguhnya dari hubungan istimewa antara Ibn 'Arabî dan 'Îsâ yang telah disebutkan berulang kali ini: jika 'Îsâ merupakan Penutup Kewalian Universal, maka Ibn 'Arabî sendirilah yang menyandang peran Penutup Muhammad. Hanya pengkajian yang kurang lengkap dan bermuatan prasangka terhadap tulisan-tulisannya yang kemungkinan mendorong sebagian penulis untuk mensinyalir bahwa tidak ada pernyataan resmi yang menyebutkan hal itu dalam tulisan-tulisannya.[17] Padahal, kita membaca pernyataan Ibn 'Arabî bahwa "aku, tanpa keraguan sedikit pun, adalah Penutup Kewalian, dalam keduduk-

---

15 *Fut.*, II, h. 49; *Seal of the Saints*, h. 117–18. Penegasan berulang kali bahwa 'Îsâ adalah Penutup Kewalian Universal ini menjadi alasan untuk meragukan penisbahan sebuah risalah yang tidak diterbitkan berjudul *Bulghah al-Ghawwâsh* (R.G. § 91) kepada Ibn 'Arabî. Tema dan kosakatanya jelas mencerminkan pengaruh Syekh al-Akbar, dan penulisnya—menurut para pengulas Ibn 'Arabî beraliran Syiah—melekatkan jabatan khusus ini kepada Imam Mahdî. Bdk. MS. Bibliothèque Nationale 2405, f° 325b.

16 Menurut tradisi Islam, 'Îsâ akan turun kembali pada akhir zaman, membunuh Dajjâl (Antikristus), menghancurkan salib, membunuh babi, dan menegakkan keadilan dan perdamaian; ia akan dimakamkan di Madinah di antara pusara Abû Bakar dan 'Umar. Bdk. Bukhârî, *mazhâlim*, 31, *buyû'*, 106, *anbiyâ'*, 49; Tirmidzî, *fitan*, 54.

17 Secara khusus saya menyebut S. Ruspoli. Dalam sebuah artikel yang termuat dalam *Cahiers de l'Herne* yang dipersembahkan untuk Henry Corbin (Paris, 1981, h. 232), ia menyatakan bahwa Ibn 'Arabî tidak pernah mengaku dirinya Penutup para Wali.

18 *Fut.*, I., 244.

anku sebagai pewaris Bani Hâsyim dan 'Îsâ al-Masîh."[18] Selain itu, dalam sebuah syair *Dîwân*, ia menyatakan:

> Akulah Penutup para Wali, sebagaimana yang telah terbuktikan
> bahwa Penutup para Nabi adalah Muhammad;
> Penutup dalam pengertian khusus, bukan Penutup Kewalian pada umumnya,
> karena yang demikian adalah 'Îsâ Yang Diberi Pertolongan.[19]

Penutup Muhammad merupakan manifestasi komprehensif dan integral bagi *walâyah muhammadiyyah* atau kewalian Muhammad yang merupakan sumber tertinggi bagi setiap bentuk kewalian. Dalam hal ini dan dari sudut pandang ini, ia lebih unggul daripada setiap nabi dan rasul, karena darinyalah semua nabi memperoleh kewalian; bahkan 'Îsâ sendiri dalam kedudukannya sebagai seorang *walî* berada di bawah Penutup Muhammad. Sebaliknya, sebagai seorang nabi dan utusan Allah, 'Îsâ lebih unggul daripada Penutup Muhammad yang sama sekali tidak memiliki fungsi ini. Seperti dijelaskan Ibn 'Arabî: "Kewalian Muhammad, yakni kewalian yang secara khusus bersangkut-paut dengan syariat yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad, memiliki Penutupnya sendiri, yang derajatnya lebih rendah daripada 'Îsâ karena 'Îsâ adalah seorang rasul."[20]

Pada bagian lain, ia menulis sebagai berikut:

> Ketika 'Îsâ turun ke bumi pada akhir zaman, Allah memberinya hak istimewa untuk menutup Kewalian Akbar (*walâyah al-kubrâ*), yakni kewalian yang bermula dari Âdam dan berujung pada nabi terakhir. Sungguh merupakan kemuliaan bagi Muhammad karena kewalian universal—kewalian dari segenap umat manusia—hanya akan ditutup oleh seorang rasul yang mengikuti syariatnya. Dengan demikian, 'Îsâ merupakan penutup lingkaran abadi kerajaan dan kewalian universal. Ini menjadikannya salah seorang penutup dunia ini. Sedangkan mengenai Penutup Kewalian Muhammad, yang merupakan Penutup kewalian yang secara khusus berkaitan dengan umat yang menjadi pengikut Nabi Muhammad, 'Îsâ sendiri akan

---

19 *Dîwân*, h. 293; bdk. juga h. 26, 50, 259, 334.

20 *Fut.*, I, h. 185; *Seal of the Saints*, h. 120.

berada di bawah otoritas kedudukannya; demikian pula Ilyâs, Khadhir, dan setiap wali Allah lainnya yang merupakan bagian dari umat ini. Dengan kata lain, meskipun 'Îsâ adalah seorang Penutup, ia sendiri akan ditutup oleh Penutup Muhammad.[21]

Kendati Ibn 'Arabî merupakan tokoh pertama yang mengemukakan ajaran terkenal ini (al-Hakîm al-Tirmidzî pernah menggunakan ungkapan *khatm al-walâyah*, namun tidak jelas apa yang dimaksudkannya dengan kata itu),[22] ia tidak sendirian mengklaim gelar Penutup Muhammad. Ada banyak orang lain sesudahnya yang menisbahkan jabatan ini kepada diri mereka sendiri.[23] Memang, bukanlah tugas sejarawan untuk memberikan penilaian apa pun terhadap klaim yang saling bersaing itu. Dalam hal ini kita terperangkap pada ranah sesuatu yang tak terbuktikan, dan setiap gagasan tentang "Penutup" hanya perlu kita perhatikan selama ia mewakili sebuah fakta dalam sejarah pemikiran, dan sejauh ia memainkan peran penting dalam perkembangan tasawuf masa berikutnya. Akan tetapi, dari sudut pandang buku ini, perlu dikemukakan bahwa bagi Ibn 'Arabî, tak ada lagi celah untuk meragukan bahwa ia adalah Penutup Tertinggi, sumber segala kewalian; dan pengembaraan spiritual maupun ajarannya hanya dapat dipahami dengan tepat menurut keyakinan batin yang menentukan kehidupan maupun karyanya ini. Di beberapa bagian buku ini, kami akan meneropong masalah ini dari berbagai aspek. Namun cukuplah diingat bahwa bagi Ibn 'Arabî, mimpi di Kordoba telah

---

21 *Fut.*, III, h. 514; IV, h. 195; *Seal of the Saints*, h. 121.

22 Hakîm Tirmidzî, wafat kira-kira tahun 285/898, adalah penulis *Kitâb Khatm al-Awliyâ'* (Kitab tentang Penutup Para Wali), disunting oleh O. Yahia (Beirut, 1965). Ibn 'Arabî mengutip Tirmidzî dalam beberapa kesempatan, dan dalam sebuah risalah pendek yang berjudul *Jawâb Mustaqîm 'an mâ sa'ala 'anhu al-Tirmidzî* maupun versi yang lebih lengkap dalam bab 73 *Futûhât*, ia memberikan jawaban atas pertanyaan terkenal pada bab 4 karya Tirmidzî. Bdk. *Seal of the Saints*, h. 27–32.

23 Bdk. *Seal of the Saints*, h. 134–37, yang mengkaji kasus Muhammad Wafâ, Ahmad Sirhindî, Qusyâsyî, Nâbulusî, dan Ahmad Tijânî. Semua tokoh ini memandang diri mereka atau dipandang oleh orang lain sebagai Penutup para Wali, atau bahkan (dalam kasus Sirhindî) sebagai pemilik jabatan yang lebih tinggi daripada Sang Penutup itu.

menandai pengakuan khidmat manusia-manusia terpilih atas diangkatnya dia sebagai Penutup Kewalian Muhammad.

SEVILLA: KHALWAT DAN WAHYU

Penduduk Sevilla tengah dilanda huru-hara. Sultan yang baru, Abû Yûsuf Ya'qûb al-Manshûr, telah menggantikan ayahnya yang terluka dan tewas dalam serangan tentara al-Muwahhidûn di Santarém pada 580/1184, dan kini ibukota Andalusia itu mulai dengan sungguh-sungguh memperbaiki kota yang porak-poranda.

Di tangan penguasa ketiga Dinasti al-Mu'min, negara al-Muwahhidûn mencapai puncaknya. Manshûr adalah pecinta berat seni dan budaya seperti ayahnya. Tetapi dalam kepemimpinan militer, dia menunjukkan keunggulannya dan mengatasi setiap bagian kegagalan sang ayah. Pada 581/1185, dia merebut kembali kota Bougie dari Bani Ghâniyyah, yang mendaratkan pasukan besar di Afrika Utara. Pada 583/1187, dia mengalahkan tentara mereka pada perang Hammah dan menaklukkan suku-suku Arab Ifriqiya yang memberontak demi membela orang-orang Muwahhidûn. Tetapi, kemenangannya yang paling besar merupakan kekalahan pahit yang ditimpakannya kepada rakyat Castile di Alacros pada 591/1195.[24]

Manshûr tiba kembali di Sevilla pada bulan Jumadilakhir 586/1190. Dia memperketat pengawasan pemerintahan secara umum, menyelenggarakan penyelidikan terhadap para pejabat negara yang berkhianat, dan secara pribadi bersikap waspada untuk menjamin bahwa keadilan ditegakkan. Dia juga menghadapi tugas berat untuk menerapkan undang-undang yang dibuatnya di Marrakech ketika naik ke tampuk kekuasaan terhadap penduduk Sevilla: larangan keras penjualan minuman beralkohol[25] dengan ancaman hukuman mati dan pencekalan para penyanyi dan pemusik dari profesi mereka. Alat-alat musik di Guadalquivir seketika menjadi bisu, sekurang-kurangnya untuk sementara.[26]

---

24 Mengenai perang yang diikuti Abû Ya'qûb al-Manshûr, bdk. *Historia del imperio almohade*, bab 6.

25 Lihat, Lévi-Provençal, *Trente-sept Lettres*, h. 164–67.

26 *Sevilla islámica*, h. 166.

Tapi masih ada lagi. Penguasa baru itu adalah seorang pengagum fanatik Ibn Hazm dan tidak memercayai kedudukan Ibn Tumart sebagai imam.[27] Dia menganut ritual Zhâhirî dan menyatakan perang terhadap para pengikut Imam Mâlik. Menurut penulis *Mu'jib*, dia melarang pengajaran berbagai kitab yurisprudensi terapan dan menitahkan untuk memusnahkan sejumlah besar karya mazhab Mâlikî, seperti *al-Mudawwanah* yang disusun oleh Sahnûn (w. 240/854). Sejak saat itu hingga seterusnya, para fukaha secara ketat hanya diharuskan mengikuti Alquran dan hadis.[28] Serentak dengan itu, dia memerintahkan *muhadditsûn* atau para perawi sunah Nabi untuk mulai menyusun "sepuluh kanon" (*al-mushannafât al-'asyarah*), sepuluh kumpulan hadis yang dianggap sebagai sumber rujukan utama. Kitab-kitab kumpulan hadis ini segera disebar ke seantero Maghrib.[29]

Fanatisme keagamaan Manshûr menjadi semakin kentara dari tahun ke tahun. Pada akhir hayatnya dia menetapkan sebuah hukum yang memaksa orang Yahudi untuk mengenakan pakaian tertentu.[30] Itulah salah satu ketentuan terakhir yang ditetapkannya. Sang sultan telah letih dilanda penderitaan akibat tewasnya saudara lelaki dan pamannya pada 583/1187 karena berusaha menjatuhkannya. Sejak 504/1197, dia mulai semakin banyak melepaskan jabatan publiknya dan malah menjalani kehidupan asketik dan amal saleh.[31]

Selama masa inilah, yakni pada 594/1197, dia mengundang Abû Madyan ke istana Marrakech. Apa sebenarnya yang diinginkannya dari orang itu? Kita tak akan pernah tahu, karena sang wali wafat di tengah perjalanan dan dimakamkan di 'Ubbâd, tak

---

27 Manshûr adalah penguasa al-Muwahhidûn pertama yang meragukan keabsahan misi Ibn Tumart sebagai Imam Mahdî. Bdk. *Mu'jib*, h. 212 (Marrâkusyî melaporkan peristiwa ketika Manshûr mencemooh orang-orang yang memercayai keimaman Ibn Tumart); juga R. le Tourneau, "Sur la disparition de la doctrine almohade", *Studia islamica* 32, Paris 1970, h. 193-201. Dalam artikel ini, Tourneau menerbitkan teks pernyataan resmi Sultan al-Ma'mûn, putra Manshûr, yang menghapuskan ajaran al-Muwahhidûn.

28 *Mu'jib*, h. 201–3.

29 Ibid., h. 202.

30 Ibid., 223; Ibn 'Idzârî, *Bayân*, h. 205.

31 *Bayân*, III, h. 210; *Historia del imperio almohade*, h. 381 dst.

jauh dari Tlemcen. Undangan dari pihak sultan menimbulkan banyak penafsiran. Menurut G. Marçais dan Asín Palacios, Manshûr mengundang Abû Madyan karena dia merasa terganggu lantaran popularitasnya.[32] Karena itu, ada sedikit kemiripan antara kasus Abû Madyan yang dianggap sebagai pemberontak potensial, dan kasus kaum sufi pembangkang lainnya seperti Ibn Barrajân atau Ibn Qashî: dia dibawa ke Marrakech sebagai tawanan. Tapi ini bukanlah hipotesis yang sangat masuk akal. Lagi pula pada masa itu, Manshûr telah meninggalkan kekuasaan dengan memercayakannya kepada anggota keluarganya, dan juga kita tidak berhak menduga bahwa Abû Madyan mungkin mencerminkan—atau bahkan terlihat mencerminkan—ancaman terhadap kekuasaan Dinasti al-Muwahhidûn.

Ada versi lain menyangkut kisah itu, yang tampaknya lebih memuaskan karena berkaitan erat dengan informasi yang kita ketahui mengenai suasana yang menyelimuti pikiran sultan menjelang akhir kekuasaannya. Menurut penulis *Risâlah*, Ibn Abî Manshûr (w. 682/1283), Manshûr telah membuat keputusan di akhir hayatnya untuk menempuh jalan spiritual dan mengungkapkan niatnya itu kepada seorang wanita suci di Marrakech. Perempuan itu menasihatinya agar dia berbicara dengan Abû Madyan. Ketika sang wali datang untuk menyimak niatan sultan, dengan tandas dia menyatakan: "Dalam mematuhinya, aku mematuhi Allah. Segala puji bagi Allah! Meskipun demikian, aku tidak akan mencapainya. Aku akan meninggal dunia di Tlemcen." Ibn Abî Manshûr kemudian menjelaskan bahwa ketika Abû Madyan tiba di kota Tlemcen, dia berkata pada kurir sultan yang menjemputnya: "'Sampaikan salamku kepada baginda rajamu. Katakan padanya bahwa dia akan mendapatkan penawar di tangan Abû al-'Abbâs al-Marînî.' Demikianlah, guru kami wafat di Tlemcen."[33] Abû al-'Abbâs al-Marînî ini tak lain adalah Abû al-'Abbâs Ahmad ibn Ibrâ-

32 G. Marçais, *Abû Madyan*, dalam *EI*[2]; Asín Palacios, "Shadillies y alumbrados", *Al-Andalus* 10. I. 1945, h. 7.

33 Ibn Abî Manshûr Shafî al-Dîn, *Risâlah*, h. 151. Menarik dikaji bahwa dalam *Muhâdharah al-Abrâr* (II, h. 92), Ibn 'Arabî memaparkan sebuah insiden ketika sultan pada masanya (tanpa menyebutkannya secara spesifik) mengalah pada kemauan Abû Madyan.

hîm al-Mariyyî al-Qanjâ'irî, seorang sufi Andalusia yang berasal dari kawasan Almeria (seperti tersirat dari namanya), yang menurut Ibn 'Abd al-Malik merupakan "syekh seluruh komunitas sufi di Maghrib". Dia pergi ke Timur sebanyak empat kali dan bertemu dengan Ibn 'Arabî di Hebron pada bulan Syawal 602/1205.[34] Semua penulis biografinya menekankan rasa hormat dan penghargaan yang diberikan para penguasa al-Muwahhidûn kepadanya: sketsa terperinci Ibn 'Abd al-Malik tentang dirinya mengisahkan bahwa sultan al-Muwahhidûn memercayakan sedekah kepadanya untuk dibagikan kepada fakir-miskin di Madinah. Menurut Ibn Shâhib al-Shalâh, Mariyyî-lah yang pada 592/1195 membujuk Manshûr untuk merenovasi masjid agung Ibn 'Addabâs.[35]

Dari sepenggal keterangan dalam *Rûh*, akan menjadi jelas bahwa Manshûr juga bersahabat karib dengan Yûsuf al-Syubarbulî, murid Ibn Mujâhid.[36] Kemudian akan kita lihat bahwa saatnya tiba ketika dia menawarkan bantuan kepada Ibn 'Arabî. Namun, ini terjadi tatkala Syekh al-Akbar berupaya keras menjauhkan diri dari penguasa, dan tentu saja sesekali menjauhkan diri dari bergaul dengan orang-orang pada umumnya.

⚔

"Rasulullah telah bersabda: 'Perhitungkanlah dirimu sebelum dirimu diperhitungkan.' Mengenai hal ini Allah menyingkapkan kepadaku sebuah pemandangan menakjubkan (*masyhad 'azhîm*) di Sevilla pada tahun 586 H."[37] Ibn 'Arabî tidak berkata lebih dari itu; namun jelas bahwa ia tengah menyebutkan sebuah mimpi yang mengisahkan hari kiamat. Tampak bahwa beberapa riwayat autobiografis yang ada memuat pernyataan Ibn 'Arabî mengenai berbagai pemahaman supernatural yang dikaruniakan kepadanya melalui per-

---

34 *Kitâb al-Yaqîn*, MS. Yahyâ Efendi, 2415, ff°s 124b–125.

35 *Al-Mann*, II, h. 486; mengenai kisah tentang sedekah, lihat Ibn 'Abd al-Malik, *al-Dzayl*, I, h. 46-58. Bdk. juga *Takmilah*, ed. Bencheneb, vol. 296; *Mu'jib*, h. 212; 'Abd al-Wahhâb ibn Manshûr, *A'lâm al-Maghrib*, Rabat, 1986, IV, h. 75-81. Kisah serupa termaktub dalam karya Ibn Abî Manshûr, *Risâlah*, yang di dalamnya ia menisbahkan kejadian ini kepada "Marînî".

36 Bdk. sketsa 6, 16, 26, dan 56 dalam *Rûh*.

37 *Fut.*, IV, h. 476.

siapan diri menghadapi Hari Kebangkitan dan hari kiamat. Perbandingan di antara berbagai riwayat ini menunjukkan perbedaan: masing-masing mimpi menjelaskan aspek tertentu dari Kebangkitan universal atau kebangkitan Ibn 'Arabî sendiri. Bagaimanapun, kedua teks itu tidak mungkin memiliki kaitan apa pun dengan "pemandangan menakjubkan" pada tahun 586 itu, karena keduanya merujuk pada mimpi yang dialaminya pada salah satu peristiwa di Fez pada 593 H dan peristiwa lain pada 599 H di Mekah. Akan tetapi, kami juga mengantongi dua riwayat lain dari Ibn 'Arabî yang tidak menyebutkan tarikh maupun nama tempat, tetapi kemungkinan besar berhubungan dengan mimpi pada 586 H.

Riwayat pertama terdapat pada bab 71 *Futûhât*—sebuah bab yang khusus mengupas tentang "rahasia berpuasa". Setelah menjelaskan bahwa pada hari kiamat para wali adalah golongan yang pertama kali memberikan syafaat kepada orang-orang yang pernah menyakiti mereka (dia menuliskan bahwa dalam kasus orang-orang yang berbuat baik kepada para wali, kebaikan mereka akan dengan sendirinya menjadi amal yang menyelamatkan mereka), Ibn 'Arabî menjelaskan mimpi yang di dalamnya ia dikaruniai syafaatnya sendiri. "Allah telah berjanji kepadaku bahwa pada hari kiamat, aku dapat memberikan syafaat kepada setiap orang yang kulihat, yang kukenal maupun yang tidak kukenal. Dia memperlihatkan kepadaku sebuah pemandangan (*masyhad*) sedemikian rupa, sehingga aku dapat melihat dan mengalaminya dengan jelas."[38]

Dalam *Kitâb al-Mubasysyirât,* Ibn 'Arabî memberikan uraian lengkap dan terperinci mengenai peristiwa itu.

> Aku bermimpi bahwa hari kiamat telah terjadi. Orang-orang berhamburan: sebagian berpakaian, sebagian lagi telanjang; sebagian berjalan dan sebagian lagi merangkak.
>
> Kemudian Allah datang, "dalam kegelapan awan tebal, dengan diiringi para malaikat" (Q.S. al-Baqarah [2]: 210), duduk di atas singgasana-Nya yang diusung para malaikat. Mereka meletakkan sing-

38 *Fut.*, I, h. 617.

gasana itu di sebelah kananku. Ketika aku mengalami semua ini, aku tidak merasa takut atau gentar.

Allah lalu meletakkan telapak tangan-Nya di atas kepalaku agar aku mengetahui bagaimana keadaanku yang sebenarnya [di dunia yang fana ini]. Lantaran hadis sahih (*al-hadîts al-shahîh*) ini, aku memahami kehendak-Nya,[39] dan aku berkata pada-Nya: "Ya Allah, para raja mengadakan perhitungan terhadap rakyat mereka karena mereka miskin dan butuh uluran tangan rakyat untuk mengisi perbendaharaan mereka. Tetapi, Engkau Mahakaya. Katakan padaku, apa yang akan Engkau tambahkan pada perbendaharaan-Mu dengan mengadakan perhitungan terhadap makhluk?" Dia tersenyum dan menjawab: "Apa yang engkau inginkan?" Aku menjawab: "Izinkan aku pergi ke surga [secara langsung dan tanpa melalui perhitungan]." Dia merestuiku.

Kemudian kulihat saudara perempuanku, Umm Sa'd. Aku berkata pada-Nya: "Dan saudara perempuanku Umm Sa'd!" Dia menjawab: "Bawalah dia bersamamu." Lalu kulihat saudara perempuanku Umm 'Alâ'. Aku berkata pada-Nya: "Dan juga dia." Dia menjawab: "Demikian pula dia!" Aku berkata pada-Nya: "Dan istriku, Umm 'Abd al-Rahmân!" Dia menjawab: "Dan istrimu, Umm 'Abd al-Rahmân." Aku berkata pada-Nya: "Dan Khâtûn Umm Jûnân!" Dia menjawab: "Dan Khâtûn Umm Jûnân!" Aku berkata pada-Nya: "Ini akan menjadi sangat lama. Izinkan aku membawa semua sahabat dan kerabat yang kukenal, maupun setiap orang lain yang Engkau kehendaki". Dia menjawab: "Meskipun seandainya engkau meminta-Ku membawa semua orang dari Tempat Perhentian ini (*ahl al-mawqif*),[40] Aku akan merestuimu."

Aku kemudian ingat akan syafaat para malaikat dan para nabi. Terlepas dari rasa hormatku kepada mereka, aku [hanya] membawa-serta setiap orang yang kulihat (hanya Allah yang tahu jumlah mereka): ***mereka yang kukenal dan tidak kukenal.*** Aku memerintahkan

---

39 Tidak diragukan lagi bahwa yang disinggung di sini adalah peristiwa Mikraj atau "kenaikan spiritual" Nabi ketika beliau merasakan "jari-jemari Allah" pada bahunya. Bdk. Ibn Hanbal. V, h. 243.

40 Ini merujuk pada hadis yang tampaknya tidak termuat dalam koleksi hadis sahih mana pun, tetapi dikutip panjang-lebar oleh Ibn 'Arabî beserta *isnâd*-nya dalam *Fut.*, I, h. 309 dan *Muhâdharah*, II, h. 186 dst. Menurutnya, pada hari kiamat manusia akan menempuh jarak lima puluh *mawâqif* (tempat perhentian). Kami akan kembali menyoal hadis ini pada bab berikutnya.

agar mereka berkumpul di hadapanku, dengan tetap berada di belakang agar mereka tidak tersesat.[41]

Kedua riwayat itu selaras: dalam kedua peristiwa itu, Ibn 'Arabî memohon untuk memberi syafaat kepada "setiap orang yang dilihatnya, baik yang dikenal maupun yang tidak dikenalnya." Akan tetapi, perlukah kita membandingkan penjelasan yang termuat dalam kedua teks ini dengan mimpi tentang "pemandangan menakjubkan" yang dialaminya di Sevilla pada 586 H? Suatu paparan singkat melalui nama yang disebutkan di atas—Umm Jûnân—tampaknya menyiratkan bahwa kita harus menjawab "tidak" terhadap pertanyaan ini. Kita sama sekali tidak mengenal perempuan ini kecuali sebatas fakta bahwa dia sangat dekat dengan Ibn 'Arabî, sehingga secara khusus Ibn 'Arabî memberikan syafaat kepadanya. Namun demikian, dari namanya dan gelar kebangsawanan *khâtûn*, yang biasanya diberikan kepada para istri Bani Saljuk dan penguasa Bani Ayyûb, menyiratkan bahwa dia berasal dari keturunan Turki atau Kurdi, dan kelihatannya kurang tepat jika dikatakan bahwa Ibn 'Arabî mengenal perempuan itu di Andalusia.

Tapi ada satu ciri khas dalam riwayat ini yang memerlukan pertimbangan lebih mendalam. Yaitu, kenyataan bahwa empat tokoh pertama yang dimintakan Syekh al-Akbar agar dapat dibawanya memasuki surga semuanya adalah kaum perempuan. *Kitâb al-Kutub* memuat sepucuk surat panjang yang ditulis Ibn 'Arabî kepada Umm Sa'd untuk menghiburnya atas kematian Umm 'Alâ',[42] dan dari dokumen ini terlihat bahwa ia sangat mencintai kedua saudara perempuannya (perlu diingat bahwa Ibn 'Arabî tidak mempunyai saudara lelaki) yang dibawanya ke Fez setelah ayahnya wafat dengan tujuan untuk menikahkan mereka.[43] Dua perempuan lain yang disebutkan pada kutipan itu masih tetap menjadi teka-teki. Mengenai Umm Jûnân, kami sama sekali tak tahu

41 *Kitâb al-Mubasysyirât*, MS. Fatih 5322 fº 93a; MS. Bayazîd 1686, fº 62b.

42 *Kitâb al-Kutub*, h. 35–40, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948.

43 *Durrah*, § 3, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 75.

apa-apa, termasuk bagaimana hubungannya dengan Ibn 'Arabî. Seperti sudah kita pahami, Umm 'Abd al-Rahmân adalah nama salah seorang istri Ibn 'Arabî—tetapi yang mana? Berbagai rujukan dalam *Futûhât* menunjukkan bahwa sekurang-kurangnya ia mempunyai dua orang istri. Jelas bahwa istrinya yang pertama adalah Maryam bint Muhammad ibn 'Abdûn al-Bijâ'î: kemungkinan Ibn 'Arabî menikahinya di Sevilla,[44] dan cita-cita spiritualnya selaras dengan cita-citanya sendiri, seperti ditunjukkan oleh petikan berikut:

> Istriku yang saleh, Maryam bint Muhammad ibn 'Abdûn al-Bijâ'î, berkata padaku: "Dalam tidur, aku selalu memimpikan seseorang yang selalu berkunjung kepadaku, namun tak pernah kutemui di dunia ini. Dia bertanya: 'Apakah engkau bermaksud menempuh jalan spiritual?' Kujawab: 'Tentu saja. Tapi aku tidak tahu bagaimana cara mencapainya!' Dia berkata: 'Caranya melalui lima hal: tawakal (*tawakkul*), keyakinan (*al-yaqîn*), kesabaran (*al-shabr*), niat yang sungguh-sungguh (*al-'azîmah*), dan kejujuran (*al-shidq*).'"[45]

Istri kedua Ibn 'Arabî yang kami ketahui adalah Fâthimah bint Yûnus ibn Yûsuf Amîr al-Haramayn. Dia memberinya seorang anak lelaki, Muhammad ibn 'Imâd al-Dîn (w. 667 H). Kepada anak ini, ia mewakafkan (*waqf*) draf pertama *Futûhât*.[46] Tapi di sini segalanya menjadi bertambah rumit. Ibn 'Arabî juga memiliki putra kedua, Muhammad Sa'd al-Dîn (w. 656 H), yang lahir di Malatya pada 618 H dan jelas berasal dari istrinya yang lain.[47]

---

44 Lihat bab 2 di atas, yang di dalamnya dikemukakan bahwa penegasan Asín Palacios yang memastikan hal ini perlu bukti yang kuat.

45 *Fut.*, I, h. 278; bdk. juga *Fut.*, III, h. 233. Dari *samâ'* yang bertarikh 630 H di Aleppo, kita tahu bahwa perempuan itu masih hidup dan tinggal bersamanya pada tahun itu juga. *Samâ'* tersebut tercantum di bagian akhir *Kitâb Nazhm al-Futûh al-Makkî*, M.S. Ahmadiyyah, Aleppo, 774; Riyâdh al-Mâlih memberi saya informasi yang memadai tentang manuskrip ini.

46 *Fut.*, IV, h. 554: "...draf pertama, yang aku wakafkan kepada putra sulungku, Muhammad [Muhammad *al-kabîr*—Muhammad 'Imâd al-Dîn], yang ibunya adalah Fâthimah bint Yûnus ibn Yûsuf Amîr al-Haramayn..." Waktu menyebut nama ibu Muhammad, Ibn 'Arabî tampak ingin menghindari kerancuan antara dia dan Muhammad si bungsu, putranya dari istri yang lain.

47 *Nafh*, II, h. 170.

Mungkinkah ibu Muhammad ini sekaligus pula ibu Qûnawî, perempuan yang menurut beberapa sumber diperistri Ibn 'Arabî di Anatolia? Menurut beberapa sumber terakhir, setelah menetap di Syria, Ibn 'Arabî menikahi anak perempuan "*qâdhî* Damaskus yang bermazhab Mâlikî".[48] Tentu saja yang dimaksud adalah Zayn al-Dîn 'Abd al-Salâm al-Zawawî (w. 681 H),[49] *qâdhî* Damaskus pertama bermazhab Mâlikî yang berasal dari keluarga besar para hakim Barbar yang menetap di kawasan dekat Bougie; salah seorang anggota keluarga ini menjadi guru Ibn 'Arabî selama ia tinggal di kota itu.[50] Dan akhirnya, menurut *Tuhfah al-Zâ'ir* karya Muhammad Banû Zakî,[51] Ibn 'Arabî menikahi seorang anak perempuan Bani Zakî yang sejak lama menduduki jabatan *qâdhî* di Syria; beberapa data pendukung tentang hal ini mungkin berasal dari sebuah rujukan dalam *Dîwân* yang di situ Ibn 'Arabî menyatakan bahwa ia telah menahbiskan Zakî al-Dîn dengan sebuah *khirqah*.[52]

Di antara perempuan-perempuan ini, yang manakah Umm 'Abd al-Rahmân? Sejauh yang kami ketahui, saat ini kita mustahil memberi jawabannya. Tapi layak dicatat bahwa hanya ada dua anak lelaki yang disebutkan Ibn 'Arabî sendiri dalam *samâ'* dari tulisan-tulisannya maupun para sejarawan masa berikutnya, yaitu Muhammad 'Imâd al-Dîn dan Muhammad Sa'd al-Dîn. Ini dengan sendirinya mendorong kita menduga-duga bahwa andaikata Ibn 'Arabî memiliki seorang anak lelaki bernama 'Abd al-Rahmân, anak itu tentu sudah meninggal dunia pada usia yang sangat dini.

Apa pun bentuk ikatan hubungan dan jalinan cinta Ibn 'Arabî dengan keempat orang ini, ada satu fakta yang sangat menarik, bahwa para penerima syafaat pertama yang dimintakannya kepada Allah semuanya adalah kaum perempuan. Sesungguhnya dalam

---

48 *Nafh*, II, h. 179; *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 30.

49 Abû Syâmah, *Tarâjim*, Beirut, 1974, h. 235–46.

50 *Rûh*, § 42, h. 124; *Sufis of Andalusia*, h. 137; *Fut.*, II, h. 21, 637. Pada bab 10, kami akan mengungkit kembali persoalan mengenai kemungkinan dalam pernikahan ini.

51 *Tuhfah al-Zâ'ir*, Damaskus, 1964, h. 597.

52 *Dîwân*, h. 56.

hal ini pun Ibn 'Arabî membedakan dirinya dari rekan-rekan seagamanya. Menurutnya, tak ada satu pun tingkat pencapaian spiritual yang tak dapat digapai kaum perempuan. "Lelaki dan perempuan memiliki peluang yang sama dalam setiap tingkatan, termasuk kedudukan sebagai Kutub *(quthb)*."[53]

Selain itu, beberapa guru spiritual Ibn 'Arabî adalah kaum perempuan, termasuk pula dua orang sahabat yang sering dikunjunginya di Sevilla semasa muda: Fâthimah bint Ibn al-Mutsannâ dan Syams Umm al-Fuqarâ'.

Fâthimah bint Ibn al-Mutsannâ sering berujar pada murid mudanya itu: "Aku adalah ibu spiritualmu dan cahaya dari ibu jasmaniahmu."[54] Meskipun wanita Sevilla ini berusia lebih dari sembilan puluh tahun, wajahnya masih sangat merona dan segar, sehingga Ibn 'Arabî akan terkesima setiap kali berpapasan dengannya. Dia hidup miskin dan mencari nafkah dari sisa-sisa makanan penduduk Sevilla di depan pintu rumah mereka. Tampaknya dia juga tidak memiliki rumah, hingga suatu hari Ibn 'Arabî dan dua orang muridnya yang lain mendirikan gubuk dari alang-alang. Dalam *Rûh al-Quds*, Ibn 'Arabî tidak ragu-ragu mengatakan bahwa "dia adalah rahmat bagi semesta", dan menyatakan bahwa perempuan itu ditakdirkan untuk menjadi seorang hamba yang luar biasa namun juga sangat taat: surah al-Fâtihah—bagaikan lampu ajaib aladin—memenuhi setiap permintaannya, bahkan yang paling kecil sekalipun.[55]

Pada 586/1190,[56] di Marchena Olives, sebuah benteng yang tak jauh dari Sevilla, Ibn 'Arabî bertemu dengan Syams Umm al-Fuqarâ'. Seperti ditulisnya sendiri dalam *Rûh al-Quds*, "Dia memiliki hati yang teguh, energi spiritual yang dahsyat dan kecerdasan. Dia merahasiakan tingkatan spiritualnya, tetapi sesekali menceritakan sebuah ihwal darinya kepadaku secara diam-diam

---

53 *Fut.*, III, h. 89.

54 *Fut.*, II, h. 348.

55 Mengenai Fâthimah bint Ibn al-Mutsannâ, bdk. *Fut.*, I, h. 274; II, h. 135, 347, 621; *Rûh*, § 55, h. 126; *Sufis of Andalusia*, h. 143–47.

56 O. Yahia, *Histoire et classification*, h. 94.

karena dia pernah memperoleh ilham mengenai diriku. Hal ini sungguh membuat hatiku senang."[57]

Pada tahun yang sama, Ibn 'Arabî berkenalan dengan para wali yang termasuk dalam kategori yang agak ganjil: "wali-wali gila" (*bahâlîl*). Pada sebuah bab *Futûhât* yang secara khusus membahas perihal mereka,[58] ia menjelaskan bahwa "wali-wali gila" itu telah kehilangan akal mereka karena sebuah teofani dan kekuatan luar biasa yang datang dari Allah. "Akal mereka tertawan di sisi-Nya (*'uqûluhum mahbûsah 'indahu*): menikmati permenungan tentang Dia, tenggelam dalam Kehadiran-Nya, takluk oleh Keagungan-Nya. Mereka adalah manusia berakal tetapi tanpa akal! (*hum ashhâb 'uqûl bi lâ 'uqûl*)." Ia kemudian menjelaskan adanya tiga macam "wali gila". Ada orang-orang yang memperoleh ilham (*wâridah*) yang lebih kuat daripada kekuatan batin mereka, dan karena itu mereka dikuasai oleh keadaan spiritual mereka. Ada juga orang-orang yang ilhamnya setara dengan kekuatan batin mereka; dan dalam hal ini, perilaku lahir mereka tampak sangat normal, tetapi tiba-tiba akan berubah kalut ketika ilham itu menguasai diri mereka. Dan ada pula orang-orang yang kekuatan batinnya lebih besar daripada kekuatan ilham, dan mereka terlihat biasa-biasa saja ketika dikuasai ilham itu. Selain itu, ada dua jenis lain dari "wali gila": "wali gila yang bersedih" (*mahzûn*) dan "wali gila yang bergembira" (*masrûr*). 'Alî al-Salâwî[59] dan Abû al-Hajjâj al-Ghilyârî,[60] yang pernah bertemu dengan Ibn 'Arabî pada tahun yang sama, termasuk orang yang tak henti-hentinya menangis.[61]

Ibn 'Arabî sangat fasih menjelaskan tingkatan *bahâlîl* ini karena ia sendiri pernah mengalaminya pada saat-saat tertentu kehidupannya.

---

57 *Rûh*, §. 54, h. 126; *Sufis of Andalusia*, h. 142 - 43.

58 *Fut.*, I., h. 248–50.

59 Ibn 'Arabî mengatakan bahwa dia tidak pernah berhenti tertawa, bahkan dalam salat; bdk. *Fut.*, I., h. 250, 356; II, h. 187.

60 Dia mulai mengunjungi Ibn 'Arabî di Sevilla pada 586 H; bdk. *Fut.*, I., h. 250; II, h. 167.

61 Ibn 'Arabî menyebutkan bahwa dia bertemu dengan Yûsuf al-Mughâwir di Sevilla pada 586 H, dan bahwa tokoh itu menjadi sahabatnya ketika dia juga bersahabat dengan Salâwî. Bdk. *Fut.*, II, h. 33, 187; Shâfî al-Dîn, *Risâlah*, h. 135–40 dan sketsa biobibliografis pada h. 216.

Aku sendiri telah mengalami tingkatan (*maqâm*) ini. Suatu ketika, menurut yang diceritakan orang padaku, aku melaksanakan salat lima waktu dan mengimami mereka. Aku melakukan rukuk, sujud, dan semua ritual salat—gerakan maupun bacaan—tanpa sadar. Aku tidak ingat lagi siapa orang-orang yang bersamaku, tempat itu, apa yang tengah terjadi atau sesuatu apa pun di dunia fisik nan indriawi ini. Itu terjadi karena permenungan yang menguasai diriku, dan di dalamnya aku kehilangan diriku sendiri dan segala sesuatu yang lain. Mereka bercerita padaku bahwa waktu salat tiba, aku berazan dan mengimami mereka berjamaah. Aku seperti orang tidur yang bergerak [dalam tidurnya] tanpa sadar.[62]

Pada masa itulah ia menjalin persahabatan dengan *khathîb* Marchena, 'Abd al-Majîd ibn Salamah, yang bercerita tentang pertemuannya yang menakjubkan dengan Mu'âdz ibn al-Asyraf, salah seorang wali *abdâl* pada masanya.[63] Bagi Ibn 'Arabî sendiri, tak ada yang lebih wajar selain harus bertemu dengan salah seorang tokoh misterius yang tiba-tiba muncul di tengah rumahnya ini. Itulah yang sebenarnya terjadi pada tahun yang sama (586 H) di Sevilla.

Suatu senja, setelah melaksanakan salat magrib, Ibn 'Arabî tiba-tiba merasakan hasrat menggebu-gebu untuk bertemu dengan orang yang sejak saat itu dan seterusnya ia anggap sebagai guru: Abû Madyan. Terdengar seseorang mengetuk pintu. Ternyata, Abû 'Imrân Mûsâ al-Shadrânî, sahabat Abû Madyan, yang termasuk salah seorang dari tujuh *abdâl* yang mewakili salah satu tingkatan tertinggi dalam hierarki perjalanan spiritual sesudah empat *awtâd*. Ibn 'Arabî bertanya: "Anda berasal dari mana?" Mûsâ menjawab: "Dari Syekh Abû Madyan di Bougie." "Kapan Anda bersamanya?" "Baru saja aku selesai salat magrib bersamanya. Setelah salat, dia menoleh ke arahku dan berkata: 'Muhammad Ibn 'Arabî kini sedang memikirkan ini-itu di Sevilla. Pergilah, temui dia dan sampaikan pesanku untuknya.'" Mûsâ lalu mengutarakan keinginan Ibn 'Arabî untuk bertemu dengan Abû Madyan, dan mengatakan bahwa syekh berkata: "Bilang padanya, kalau hanya sekadar per-

---

62 *Fut.*, I, h. 250.

63 *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 151; *Fut.*, I., h. 277; II, h. 7.

temuan di alam ruhani, tentu itu akan terjadi. Tapi kalau pertemuan secara fisik di dunia ini, Allah tidak akan mengizinkannya..."[64]

Pertemuan mereka di "alam ruhani" benar-benar terjadi. Tampaknya hal itu merupakan alasan yang baik untuk menyejajarkannya dengan dialog yang dikutip sebelumnya antara Ibn 'Arabî dan Imam Kiri yang terjadi di "ranah-antara" (*barzakh*) dan pada saat itu pula Imam Kiri menyampaikan kepada Ibn 'Arabî "kabar baik tentang keadaan spiritualnya". Dialog ini kemungkinan besar berlangsung di tahun yang sama (586 H), beberapa saat sebelum terjadinya mimpi Kordoba.

Penting untuk diperhatikan bahwa sejauh ini mayoritas guru spiritual yang bersahabat dengan Ibn 'Arabî—misalnya, Mîrtûlî, Ibn Qassûm, Syubarbulî—tetap menganut mazhab Andalusia yang dipelopori Ibn al-'Arîf dan Ibn al-Mujâhid, dan bahwa ajaran para guru ini menandai dengan jelas kepengikutan ini. Akan tetapi, mungkin bukan kebetulan bahwa pada tahun itu juga (586 H) Muhyî al-Dîn berada di bawah bimbingan Abû Madyan melalui perantaraan beberapa orang muridnya. Ia, misalnya, pernah berkhalwat selama sebulan bersama Abû Ahmad al-Salâwî yang menjadi sahabat lama Abû Madyan. "Dia datang ke Sevilla ketika aku menjadi murid Syekh Ya'qûb al-Kûmî. Keadaan spiritual Abû Ahmad memang kuat. Dia telah menjadi sahabat Abû Madyan selama delapan belas tahun. Kezuhudan dan ibadahnya begitu hebat: sering kali ia menangis. Aku bersamanya sebulan penuh di masjid Ibn Jarrâd."[65]

Syekh Abû Ya'qûb Yûsuf al-Kûmî, yang disebut-sebut Ibn 'Arabî dalam kutipan ini dan juga dikenalnya pada 586 H, adalah murid Abû Madyan. Tak pelak lagi bahwa dialah guru pertama Ibn 'Arabî yang menyampaikan ajaran wali besar Maghrib yang *karâmah* dan kebaikannya selalu dibicarakannya selama berjam-jam di Sevilla itu.

Hubungan Muhyî al-Dîn dengan al-Kûmî agak aneh. Berbagai anekdot dalam *Rûh* yang menyinggung namanya mengungkapkan

64 *Rûh*, § 19, h. 114; *Sufis of Andalusia*, h. 121.
65 *Rûh*, § 24, h. 117; *Sufis of Andalusia*, h. 127.

penghargaan besar Ibn 'Arabî terhadap tokoh ini. Cinta yang dirasakannya pada tokoh itu begitu tulus sehingga, seperti yang dikatakannya pada kita, ia mampu mengundangnya untuk berbincang bersama kapan pun ia mau, siang atau malam.[66] Tapi Ibn 'Arabî lebih sering merasakan ketakziman mendalam pada saat kehadirannya, yang membuatnya sama sekali tak bergeming. Ia mengakui hal ini dalam *Rûh*:

> Ketika aku berdiri di hadapannya—atau di hadapan guruku yang lain—aku mulai gemetar seperti dedaunan tertiup angin: suaraku berubah dan tungkai serta lenganku mulai bergemeletuk. Ketika dia mengetahui hal ini, dia akan menunjukkan kebaikannya kepadaku dan berusaha menenangkan. Tetapi, itu malah menambah rasa takut dan takzim dalam diriku.[67]

Namun demikian, di bagian lain, Ibn 'Arabî secara khusus menyatakan bahwa dalam beberapa hal, ia menjadi guru Kûmî. Dalam *Futûhât*, ia menjelaskan bahwa ketika seorang murid wafat sebelum menyelesaikan *sulûk* atau perjalanan spiritualnya, maka kewajiban syekh untuk memastikan bahwa dia menempuhnya setelah wafat.

> Inilah pendapat guruku, Abû Ya'qûb Yûsuf al-Kûmî. Dialah satu-satunya guru yang mendidikku dalam beribadah *(riyâdhah)*. Dia membantuku dalam hal ibadah, sementara aku membantunya dalam keadaan ekstase *(mawâjîd)*. Bagiku, dia adalah guru sekaligus muridku, dan demikian pula aku baginya. Orang-orang merasa heran dan tak satu pun dari mereka yang memahami alasannya. Ini terjadi pada 586 H; dan yang kualami, pencerahan *(fath)* tiba sebelum ibadah *(riyâdhah)*.[68]

Pada dasarnya, tampak dari sudut pandang tertentu bahwa semua guru spiritual Ibn 'Arabî sekaligus pula menjadi muridnya. Alasan tentang hal ini sudah pernah disinggung: ini terkait karena hubungannya dengan mereka berada pada dua macam tingkatan—

---

66 *Rûh*, vol. 2, h. 81; *Sufis of Andalusia*, h. 72.

67 *Rûh*, h. 80; *Sufis of Andalusia*, h. 70.

68 *Fut.*, I., h. 616.

tingkatan murid (*murîd*) dan tingkatan ahli makrifat (*'ârif*). Kejadian berikut menyajikan gambaran yang baik mengenai bentuk manfaat spiritual yang diberikannya kepada mereka. Mengutip langsung ucapannya sendiri:

> Ada kalanya aku menyendiri di pemakaman. Aku mendengar guruku, Yûsuf ibn Yakhlaf, menyatakan: "Fulan ibn fulan (dia menyebut namaku) tak lagi bersahabat dengan orang yang masih hidup, karena dia lebih memilih bersahabat dengan orang yang sudah mati!" Aku mengutus seseorang untuk menyampaikan kepadanya: "Jika engkau bergabung denganku, tentu engkau akan tahu dengan siapa aku bersahabat!" Dia salat subuh dan pergi sendiri untuk bertemu denganku. Dia mencariku dan menemukanku ketika aku sedang duduk di tengah pemakaman dengan menundukkan kepala, berbincang dengan para arwah yang menjadi sahabatku. Dia datang dan duduk di sebelahku dengan penuh hormat. Aku menoleh untuk menatapnya dan kulihat wajahnya berubah memucat. Dia tak mampu mengangkat kepalanya: ada kekuatan yang seolah menekannya. Kutatap dia, namun dia tak mampu menatapku karena dia tengah masygul. Setelah selesai berbincang dan "kontak ruhani" (*wârid*) itu berakhir, syekh menenangkan diri. Dengan perasaan senang, dia memandangku lalu mencium keningku. Aku berkata: "Guruku, kalau begitu siapa yang sebenarnya bersahabat dengan orang mati: engkau atau aku?" Dia menjawab: "Demi Allah, tentu bukan engkau; justru akulah yang bersahabat dengan orang mati!"[69]

Tak hanya orang yang mati yang berbicara dengan Ibn 'Arabî ketika ia menyendiri. Tapi juga Allah. Seperti dijelaskannya: "Turunnya Alquran ke dalam hati seorang hamba adalah turunnya Allah kepadanya: Allah kemudian berbicara padanya 'darinya dan di dalam dirinya' (*min sirrihi fî sirrihi*)."[70] Inilah yang sebenarnya terjadi pada Ibn 'Arabî dalam beberapa kesempatan. Di pemakaman Sevilla, tempat ia biasa melakukan penyendirian (ini juga terjadi pada 586 H), ia "menerima" sejumlah ayat Alquran.[71] Jelas,

69 *Fut.*, III, h. 45.
70 *Fut.*, III, h. 94.
71 *Fut.*, IV, h. 156, 162.

ini merujuk pada turunnya Alquran "dalam pancaran bintang" (*nujûman*) yang memungkinkan para wali untuk merasakan pengalaman yang sama dengan pengalaman Nabi Muhammad sebelum mereka. Menurut Ibn 'Arabî, Muhammad menerima wahyu dalam tiga macam bentuk. Pertama, beliau menerima Kitab itu dalam aspek *furqân*-nya pada Malam Penentuan (*laylah al-qadr*); kedua, beliau menerimanya sebagai bacaan (*qur'ân*) sepanjang bulan Ramadan; dan akhirnya beliau menerimanya secara bertahap dalam kurun waktu 24 tahun di bawah sinaran cahaya bintang (*nujûman*). Turunnya Alquran dalam cahaya bintang inilah—sebuah pengalaman langsung dari wahyu azali yang tidak boleh dikaburkan dengan hafalan metodis—yang dirasakan para wali. Karena itu, misalnya, konon Abî Yazîd al-Bisthâmî "tidak wafat sebelum dia 'menguasai' seluruh Alquran" (*mâ matâ qabla istazhhara al-qur'ân*)—sebuah pernyataan yang tidak boleh ditafsirkan secara harfiah, sebab menghafal Alquran merupakan sesuatu yang terlalu lumrah bagi tokoh sepenting dia. Dalam sebuah bab *Kitâb al-Isfâr* yang membahas "Perjalanan Alquran", Ibn 'Arabî juga menyatakan bahwa ia pernah mengalami turunnya Alquran dengan cara seperti itu pada tahapan awal perjalanan spiritualnya. Ia menambahkan bahwa sebenarnya "Alquran tidak pernah berhenti mengembara di dalam hati orang-orang yang menghafalnya."[72]

Mimpi, penyendirian, wahyu: bagi Ibn 'Arabî, tahun 586 H merupakan tahun yang penuh rahmat. Sepenggal informasi lain mungkin perlu ditambahkan pada bukti yang sejauh ini telah dikemukakan. Ini termaktub dalam karya Jandî, *Syarh Fushûsh al-Hikam*.[73] Dengan mendasarkan diri pada kesaksian gurunya, Qûnawî, Jandî menyatakan bahwa pada akhir bulan kesembilan dari penyendiriannya di Sevilla, Ibn 'Arabî dinobatkan sebagai Penutup Muhammad, Pewaris tertinggi. Tak ada alasan untuk menyangsikan bahwa penyendirian tersebut terjadi pada 586 H, ketika Muhyî al-Dîn memperpanjang masa khalwatnya dan rajin mengunjungi

72 *Kitâb al-Isfâr 'an Natâ'ij al-Asfâr*, h. 16. dalam *Rasâ'il*.

73 *Syarh Fushûsh al-Hikam*, h. 109.

pemakaman Sevilla. Sedangkan bagaimana kita menyelaraskan kesaksian ini dengan penafsiran yang diberikan penulis yang sama terhadap mimpi Kordoba, merupakan masalah yang akan kami bahas kembali. Persoalannya semakin diperunyam oleh sejumlah mimpi lain: mimpi-mimpi berikutnya yang juga membenarkan klaim Ibn 'Arabî atas gelar Penutup Kewalian Muhammad. Masing-masing mimpi ternyata memberi landasan untuk menetapkan tarikh yang berbeda bagi penobatannya. []

4. Ibn 'Arabî dan Ulama Andalusia

BUKAN hanya sulit, tapi juga mustahil, memetakan dengan tepat perjalanan Ibn 'Arabî, dan bahkan lebih mustahil lagi melakukan verifikasi atas keabsahan pengakuannya dalam soal *walâyah* atau kewalian. Tetapi, adalah tugas yang lebih mudah, dan karena itu sangat penting, menempatkan perjalanan ini dalam konteks masyarakat di mana ia hidup dan menentukan kedudukannya di antara tokoh-tokoh yang sezaman dengannya. Secara khusus ini berarti juga menentukan hubungannya dengan berbagai lingkungan intelektual dan religius di Barat-Islam, tempat panggilan Ilahi menyeru dirinya dan juga tempat ia menghabiskan nyaris separuh dari masa hidupnya.

Setiap orang yang pernah atau tengah terlibat dalam penelitian tentang Spanyol-Islam pada abad ke-12 dan ke-13, terlepas dari bidang penelitian tertentu yang dilibatkan (sejarah, sastra, atau agama), tak pelak lagi akan tiba pada sebuah kesimpulan yang sama: terlepas dari begitu banyak peristiwa yang terjadi selama periode itu, dan fakta bahwa ia memainkan peran penting dalam sejarah Islam di Barat, era al-Muwahhidûn luput dari kajian yang komprehensif. Di satu pihak, antara karya yang ditulis oleh E. Lévi-Provençal tentang Spanyol-Islam dari zaman penaklukan hingga jatuhnya kekhalifahan Kordoba (422/1031) dan, di pihak lain,

kajian R. Arié tentang Spanyol di bawah pemerintahan Dinasti Nâshiriyyah, kita dihadapkan pada sebuah perbedaan yang mencolok. Seperti dikemukakan Dominique Urvoy tentang sistem sosial abad ke-12 dan ke-13, "kita tidak memiliki kajian komprehensif tentang Andalusia dewasa ini. Kita tidak memiliki—atau secara umum sangat jarang memiliki—arsip dokumen untuk membantu kita merekonstruksinya. Para sejarawan hanya menyodorkan bahan yang memang sudah ada kepada kita, tetapi mereka hanya mengupas seputar sejarah faktual."[1] Praktis ini berarti bahwa jika kita ingin merekonstruksi bagian terkecil dari konteks intelektual dan religius era al-Muwahhidûn, kita mesti mencermati *thabaqât* atau kitab-kitab biografi. Inilah genre kesusastraan yang pernah dikuasai orang-orang Arab: mereka adalah penyusun ulung—terkadang dalam susunan abjad, terkadang menurut tarikh kematian—sketsa biografis para ulama, dalam pengertian paling luas dari istilah ini. Terlepas dari siapa pun penyusunnya, sketsa itu disajikan dalam bentuk yang sangat seragam dan jelas lebih hambar atau membosankan: nama (nama ayah, nama kakek, nama keluarga, *kunyah*), kota kelahiran, guru, murid, perjalanan, bentuk pendidikan, tarikh kematian. Akan tetapi, dalam *Le Monde des Ulémas andalous*, Urvoy menunjukkan bahwa telaah yang cermat dan analisis yang sistematis terhadap berbagai sketsa dalam *thabaqât* itu benar-benar memberikan data yang dapat membantu memberikan penjelasan kepada siapa saja yang mengkaji kehidupan sosial, agama, dan intelektual pada zaman itu. Dengan melakukan analisis semacam ini atas *Shilah* Ibn Basykuwâl (w. 578/1183) dan *Takmilah* Ibn al-Abbâr (w. 658/1259), Urvoy menyajikan statistik yang mengungkap sebagian ciri khas kegiatan kebudayaan dan keagamaan semasa kehidupan Ibn 'Arabî di Barat-Islam. Dari data itu dapat ditarik beberapa kesimpulan penting.

Pertama, kita dapat mencermati bahwa antara tahun 585 dan 610 H, sensus menunjukkan angka kenaikan yang tinggi dalam jumlah ulama di Sevilla: 100 atau 68 lebih pada masa sebelumnya (565–85 H) dan jauh lebih besar daripada jumlah yang tercatat

---

1 D. Urvoy, *Le Monde des Ulémas andalous*, h. 3.

di Kordoba.[2] Ada kenaikan serupa di kawasan Maghrib.[3] *Kedua*, tampak bahwa pada periode yang sama, ilmu-ilmu tradisional agama (hadis, fikih, Alquran) mengalami kemajuan pesat di seluruh kawasan Dinasti al-Muwahhidûn. Untuk hadis, jumlahnya meningkat dari 57 hingga 78 ulama; untuk fikih, dari 76 hingga 88, dan untuk Alquran dari 97 hingga 126; juga ada peningkatan substansial dalam *adâb*, bahasa, dan *kalâm*.[4] Harus pula dicermati bahwa kemajuan besar dalam ilmu tradisional dan sastra ini lebih terlihat jelas di Sevilla daripada di belahan mana pun di Andalusia.[5] Dan akhirnya, jika seseorang menelaah keterkaitan antara berbagai ilmu agama dan sastra, dia akan mengetahui bahwa hadis dikaji oleh nyaris seperempat ahli hukum (*fuqahâ'*), dan menjadi kian berhubungan erat dengan asketisme (*zuhd*) dan tasawuf; yurisprudensi (*fiqh*) berjalin-kelindan dengan ilmu sastra, dan Alquran dengan kajian bahasa Arab (seperti lazimnya).[6] Semua ini menunjukkan, *pertama*, bahwa usaha Sevilla untuk mengalahkan saingannya, Kordoba, akhirnya berhasil; dan *kedua*, bahwa Islam di era al-Murâbithûn dan al-Muwahhidûn telah terputus dari tradisi Andalusia dan bergabung kembali dengan tradisi Timur.[7] Salah satu fakta lain yang muncul adalah bahwa, meskipun mazhab Mâlikî memegang kedudukan mayoritas, ia bukanlah satu-satunya *madzhab* atau "aliran" yang ada di Andalusia. Di bawah pemerintahan Dinasti al-Muwahhidûn, terjadi peningkatan kecil pada mazhab Syâfi'î dan perkembangan pesat pada mazhab Zhâhirî.[8]

Pendidikan dogmatis dan intelektual Ibn 'Arabî, seperti telah kita lihat, bermula di Sevilla pada 578 H, yang berarti bertepatan dengan terjadinya pembaruan ilmu agama dan sastra, khususnya

2 Ibid., h. 139.
3 Ibid., h. 140.
4 Ibid., h. 141.
5 Ibid., h. 153.
6 Ibid., h. 143–6.
7 Ibid., h. 142.
8 Ibid., h. 187; bdk. juga J. Aguadé, "Some remarks about sectarian movements in al-Andalus", *Studia Islamica* 64, h. 53–79.

kajian Alquran. Sejauh mana ia memanfaatkan kebangkitan ini? Apa yang diperolehnya dari ajaran ulama-ulama besar pada masanya? Apa hubungannya dengan kalangan elite agama—para *qâdhî* dan *khathîb*? Salah satu cara yang mungkin untuk menjawab pertanyaan ini adalah menelaah *ijâzah* yang ditulisnya kepada Raja Muzhaffar, ditambah lagi mata rantai periwayatan yang dikemukakan pada bagian awal *Muhâdharah al-Abrâr*, lalu melengkapi sumber informasi ini dengan pelbagai kepingan data yang tersebar di seluruh isi karyanya. Akan tetapi, untuk pertama kalinya ada beberapa hal menyangkut sejumlah rujukan ini yang membutuhkan sedikit penjelasan.

Beberapa bagian dalam *Kitâb Muhâdharah al-Abrâr* memuat tentang berbagai peristiwa dan tokoh dari kurun waktu yang jauh lebih mutakhir dibandingkan dengan masa Ibn 'Arabî sendiri. Ini telah mendorong R. Hartman dan kemudian Brockelmann[9] untuk menolak kemungkinan bahwa Ibn 'Arabî menyusun karya itu, dan menisbahkannya kepada orang lain yang menulis sesudah Dzahabî (w. 748/1342). Meski demikian, sebenarnya ini hanyalah sekadar soal segelintir tambahan—ini terdapat dalam beberapa edisi[10]—yang disisipkan ke dalam teks. Keseluruhan autentisitas yang ada padanya tidak meragukan sama sekali. Bahkan, dengan hanya membaca sekilas *Kitâb Muhâdharah al-Abrâr*, orang dapat memastikan bahwa Ibn 'Arabî benar-benar penulisnya. Ini secara meyakinkan dibuktikan oleh sejumlah rujukan kepada guru-guru spiritualnya (Syams Umm al-Fuqarâ', Yûnus al-Hâsyimî, Mawrûrî, dan lain sebagainya), para sahabat dan murid (Habasyî, ayah Qûnawî, Abû al-'Abbâs al-Harrâr), selain juga informasi yang ia beberkan mengenai kelahiran, keluarga, perjalanan, pertemuan di Kairo dan Yerusalem, hubungan dengan Raja Kaykâ'ûs, dan syair-syairnya (yang kebanyakan terdapat dalam *Dîwân* atau *Tarjumân al-Asywâq*). Beberapa uraian bahkan memungkinkan seseorang untuk menyatakan dengan tegas bahwa Ibn 'Arabî telah menyusun karya itu

---

9 Supplementband I., h. 499, § 130.

10 Bdk. misalnya edisi Beirut tahun 1968, I, h. 460, yang memuat rujukan tentang Suyûthî (w. 911/1505) yang tidak terdapat pada edisi Kairo tahun 1906.

dalam waktu yang sangat lama. Pada bagian awal jilid pertama dari *Kitâb Muhâdharah al-Abrâr*, misalnya, secara singkat Ibn 'Arabî menyebutkan kekuasaan khalifah al-Nâshir li Dîn Allâh (w. 622/1225) dan menambahkan pernyataan berikut: "Dia memperoleh kemenangan pada tanggal 25 Zulkaidah 575 H, dan kini kita berada pada bulan Syawal 611 H; mudah-mudahan Allah memanjangkan umurnya...". Ia melengkapi pernyataan ini selang beberapa tahun kemudian dan menambahkan informasi bahwa pada 623 H, Khalifah al-Zhâhir digantikan oleh al-Mustansyir (w. 640/1242): "Dialah yang menjadi penguasa ketika aku menulis" (*huwa al-khalîfah al-ân hîna taqyîdî hâdzâ*).[11] Al-Mustansyir menjadi khalifah dari tahun 623 hingga 640 H. Akan tetapi, ketika penyusunan *Kitâb Muhâdharah al-Abrâr* yang termuat dalam *Fihris* dirampungkan Ibn 'Arabî pada 627 H,[12] kita dapat menyimpulkan bahwa ia tentu menulisnya antara tahun 611 dan 627 H.

Jika tidak ada masalah menyangkut penyusunan *Ijâzah li al-Malik al-Muzhaffar*, kita justru bermasalah dengan identitas orang yang ia maksudkan. Pada bagian awal teks itu Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa ia menyampaikan secarik surat kepada seseorang yang bernama "al-Malik al-Muzhaffar Bahâ' al-Dîn al-Ghâzî ibn Malik al-'Âdil". Kajian selintas terhadap sultan-sultan Dinasti Ayyûbî[13] mengungkapkan bahwa dua di antara mereka—keduanya hidup pada periode yang sama—kemungkinan disebutkan dengan nama ini: al-Malik al-Asyraf I Muzhaffar al-Dîn Mûsâ ibn Malik al-'Âdil, yang pertama kali berkuasa di Mayyafariqin dari tahun 607 H hingga 618 H, lalu di Damaskus dari tahun 627 H hingga wafatnya pada 635/1238, atau al-Malik al-Muzhaffar Syihâb al-Dîn Ghâzî, yang berkuasa di Mayyafariqin dari tahun 627 H hingga 645/1247. O. Yahia menyamakan orang yang dikirimi *ijâzah* itu dengan penguasa Damaskus,[14] dan kemungkinan besar dia benar. Pada ba-

---

11 *Muhâdharah*, I., h. 48-9.

12 O. Yahia, R.G. § 142.

13 Misalnya, yang disusun oleh Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie*, Osnabrück, Biblioverlag, 1976, h. 97-99, atau yang termuat dalam Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, State University of New York, 1977, h. 381-93.

14 *Histoire et classification*, I., h. 48.

gian awal teks, Ibn 'Arabî sebenarnya menjelaskan bahwa ia menulis *ijâzah* ini di Damaskus pada 632 H, ketika al-Asyraf baru saja dilantik menjadi penguasa kota itu. Ada juga fakta bahwa, sementara sebuah rujukan dalam *Futûhât* menyatakan Ibn 'Arabî telah mengunjungi Mayyafariqin sekurang-kurangnya satu kali selama tahun-tahun pengembaraannya melintasi Timur,[15] kita tahu bahwa ia tak lagi meninggalkan Syria setelah tahun 620 H, meski pada 623 H al-Malik Muzhaffar Syihâb al-Dîn berada di Mayyafariqin.

Sebelum menelaah *ijâzah* itu sendiri, perlu diingat bahwa Ibn 'Arabî telah berusia lebih dari tujuh puluh tahun ketika ia menulis *ijâzah* ini, dan di dalamnya ia menyebut guru-guru yang pernah menjadi sahabatnya, yang sebagian di antaranya berusia lebih dari empat puluh tahun. Bergulirnya waktu, usia senja sang penulis, serta ingatan yang—menurut pengakuannya sendiri—terkadang memudar: semua itu membantu menjelaskan beberapa kesalahan dan kekeliruan yang muncul ketika ia menuliskan nama-nama gurunya.

PENDIDIKAN IBN 'ARABÎ DALAM ILMU AGAMA TRADISIONAL MENURUT *IJÂZAH*-NYA

Ijâzah Ibn 'Arabî terbagi ke dalam dua bagian. Bagian pertama berisi daftar guru-guru dalam bidang keagamaan tradisional (Alquran, hadis, tafsir, dan sebagainya) yang sering dikunjunginya di Barat maupun di Timur; sedangkan pada bagian kedua, yang tidak kami bahas di sini, ia menyusun daftar berbagai macam tulisannya. Jika kita ingin tiba pada rekonstruksi yang bermakna tentang jaringan hubungan antara Ibn 'Arabî dan kalangan ulama Andalusia dan Maghrib,[16] kita perlu membedakan dalam *masyyakhah* atau daftar guru-guru itu antara orang-orang yang menjadi gurunya dan orang-orang yang memberinya *ijâzah* '*in absentia*' (*ijâzah 'âmmah*) tanpa nyata-nyata bertemu dengan mereka.

---

15 *Fut.*, IV, h. 225.

16 Mengenai daftar tentang mereka, lihat Apendiks 3.

Layak ditekankan bahwa kebanyakan guru yang disebutkan Ibn 'Arabî dalam *masyyakhah*-nya antara lain terdiri atas para ulama yang paling terkenal pada era al-Muwahhidûn. Terlebih lagi tujuh orang dari mereka (Hajarî, Ibn Zarqûn, Ibn Abî Jamârah, Tâdilî, Ibn al-Kharrâth, Ibn al-Faras, Ibn Samhûn) menjabat sebagai *qâdhî* atau *khathîb* di bawah Dinasti al-Muwahhidûn. Ini semakin memperjelas bahwa berkembangnya kepribadian Ibn 'Arabî bukanlah sesuatu yang terjadi di tangan kaum elite intelektual Andalusia, melainkan sebaliknya: sesekali ia menjalin hubungan erat dengan ulama dan lingkungan petinggi agama. Hal ini sebenarnya berlaku bagi kebanyakan sufi Andalusia pada masa hidup Ibn 'Arabî. Dari kajian D. Urvoy, terlihat jelas bahwa era al-Muwahhidûn menyaksikan fenomena menguatnya secara signifikan hubungan antara asketisme dan tasawuf di satu sisi, dan antara ilmu-ilmu agama tradisional, terutama hadis, dan kesusastraan di sisi lain. Kita juga dapat mencermati bahwa setidaknya tujuh orang ulama ini, yang sekaligus pula menjadi guru spiritual Ibn 'Arabî, adalah kaum sufi. *Muhaddits* Ayyûb al-Fihrî adalah murid Abû Madyan, Abu Ya'zâ, Ibn Mujâhid, dan Ibn Ghâlib; Muhammad ibn Qâsim al-Fâsî memberikan *khirqah* kepada Ibn 'Arabî di Fez pada 594 H, sedangkan Mîrtûlî termasuk salah seorang gurunya yang pertama, seperti telah kita ketahui; Ibn al-Kharrâth memiliki hubungan yang sangat erat dengan lingkungan sufi, khususnya Abû Madyan dan Ibn Barrajân; Ibn Sâ'igh, Ibn al-'Âs, dan Zawâwî juga guru Ibn 'Arabî. Tetapi memang benar bahwa sebagian ulama besar pada masa itu bukanlah kaum sufi. Mereka, antara lain, adalah Ibn Hubaysy (w. 584/1188), Ibn al-'Ât (w. 609/1212), Ibn Baqî (w. 625/1228), dan Ibn Wâjib (w. 614/1217).

Ibn 'Arabî jelas menerima pendidikan yang kuat di Barat-Islam, yang secara mendasar berintikan Alquran dan hadis. Ini tampaknya tidak asing lagi bagi orang yang pernah membaca *Futûhât*. Banyak ruang dari karya ini sarat dengan kutipan Alquran dan hadis (dengan keberpihakan Ibn 'Arabî terhadap *Shahîh* Muslim dalam masalah hadis). Perhatian utama Ibn 'Arabî untuk mendasarkan ajarannya pada prinsip-prinsip kitab suci dan kecintaannya yang sangat kuat kepada sunah Nabi (yang secara khusus ditampilkan oleh *washâyâ* atau "kesaksian" pada bab terakhir)

menunjukkan kedudukan penting kajian menyeluruh atas Alquran dan hadis dalam pandangannya. Karena alasan semacam inilah ia memperdalam pengetahuannya dalam bidang ini di seluruh sisa hidupnya. Di Timur, kita menyaksikan Ibn 'Arabî mengikuti pengajian Ibn Sukaynah (w. 607/1210) yang pernah bertemu dengannya di Baghdad, dan *qâdhî al-qudhât* (hakim agung) Damaskus, 'Abd al-Shamad al-Harastânî (w. 614/1217), yang mengajarkannya *Shahîh* Bukhârî, dan juga Nashr ibn Abî al-Faraj al-Hâsyimî (w. 619/1222), yang mengajarkannya *Sunan* Abû Dâwud di Mekah.

Sungguhpun demikian, pengetahuan Ibn 'Arabî tentang Alquran dan hadis bukanlah sesuatu yang dapat direduksi menjadi sekadar akumulasi pengetahuan yang sering kali bersifat steril seperti yang dimiliki para fukaha. Tentu saja tidak beralasan menuduh Ibn 'Arabî menolak *isnâd* atau mata rantai periwayatan, mengingat ia sangat cermat memerhatikan kandungan teks hadis (*matn*). Akan tetapi, baginya pengetahuan yang benar tentang hadis bersumber dari ajaran Tuhan (*khithâb ilâhî*) yang merupakan rahmat yang diberikan kepada "para wali-nabi", "*al-awliyâ' al-anbiyâ*"—sebuah istilah yang ia pakai untuk menyebut wali-wali yang paling sempurna. "Kenabian," tulisnya, "hanyalah firman Ilahi." Firman ini dapat mewujud dalam berbagai bentuk. Seraya membacakan ayat "*Dan tidak dibenarkan bagi seorang pun manusia bahwa Allah berfirman kepadanya, kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan*" (Q.S. al-Syûrâ [42]: 51), Ibn 'Arabî menjelaskan:

> Wahyu adalah sesuatu yang disampaikan-Nya ke dalam hati sanubari hamba-hamba-Nya tanpa perantara, dengan membuat mereka mendengarnya di dalam diri mereka sendiri; atau sesuatu yang disampaikan-Nya kepada hamba itu dari balik tabir tertentu atau apa pun yang melaluinya Dia berfirman kepadanya ... atau sesuatu yang Dia firmankan kepadanya melalui perantara seorang utusan ...[17]

Pada bagian lain[18] ia menjelaskan bahwa perbedaan antara seorang nabi dan seorang wali adalah bahwa bagi seorang nabi,

17 *Fut.*, II., h. 375–6.
18 *Fut.*, I, h. 150.

wahyu membawa suatu hukum (*al-wahy bi al-tasyrî'*), sementara bagi seorang wali ia sekadar penegasan atas keabsahan apa yang telah disampaikan oleh nabi. Dengan demikian, wali menjalankan Hukum tidak hanya dengan kepengikutan (*taqlîd*), melainkan dengan dilandasi keyakinan batin (*'alâ bashîratin*). Menurut Ibn 'Arabî, inilah makna ayat yang diwahyukan Allah untuk disampaikan Muhammad: "*Katakanlah: 'Inilah jalan [agama]ku: aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak[mu] menuju Allah dengan keyakinan batin'* (*'alâ bashîratin*)" (Q.S. Yûsuf [12]: 108).

> Orang-orang yang mengikutinya dengan sebenar-benarnya adalah pewaris para nabi (*waratsah al-anbiyâ'*). Kepada mereka, Allah telah memperlihatkan penampakan Muhammad (*mazhhar Muhammad*) yang menerima dari penampakan Jibrîl (*mazhhar Jibrîl*) firman Allah dengan segala kandungan hukum yang terdapat di dalamnya—sebagaimana halnya para sahabat yang melihat Jibrîl ketika berdialog dengan Nabi mengenai *islâm*, *îmân*, dan *ihsân*.

Itulah mengapa, demikian Ibn 'Arabî menyatakan, seorang wali mungkin memandang sahih sebuah hadis yang dinilai palsu menurut kriteria yang lazim, dan mengapa sebaliknya dia dapat menolak sebuah hadis yang dianggap sahih menurut kriteria yang sama.[19] "Dengan cara ini, aku sendiri menerima banyak ketentuan hukum (*ahkâm*) yang diberikan oleh Muhammad saw. dan diakui sebagai asas mendasar hukumnya oleh para fukaha (*'ulamâ' al-rusûm*), meskipun ketika itu aku belum pernah sama sekali mengetahui seluk-beluk ketentuan-ketentuan hukum itu."[20]

Ada sejumlah contoh dalam tulisan-tulisan Ibn 'Arabî mengenai periwayatan ketentuan-ketentuan hukum secara supernatural ini. Di sini ada dua contoh:

> Sedangkan pada diriku, aku bertemu dengan Rasulullah dalam sebuah mimpi yang membawa kabar gembira (*ru'yah mubasysyirah*). Dalam mimpi itu beliau memerintahkan aku untuk mengangkat ta-

---

19 Bdk. *Fut.*, I, h. 224; III, h. 70.

20 *Fut.*, I, hlm. 224.

ngan dalam salat ketika aku bertakbir, rukuk, dan bangkit dari rukuk.[21]

Ibn 'Arabî kemudian mendapati bahwa praktik ritual ini dianjurkan oleh banyak hadis yang tak diketahuinya. Pada kesempatan lain, Nabi bersabda padanya bahwa salat dapat dilaksanakan di depan Ka'bah kapan saja, meski di tempat lain ada waktu-waktu tertentu yang mengharamkannya.

> Aku bertemu dengan Rasulullah tatkala aku berada di Mekah. Beliau menunjukkan Ka'bah kepadaku dan bersabda: "Wahai Engkau yang tinggal di rumah ini, yang tidak melarang siapa pun yang bertawaf di sekelilingnya, di siang maupun di malam hari, [dan tidak melarang] salat di depannya di siang maupun di malam hari; karena lantaran salat orang itu, Allah menciptakan seorang malaikat yang memohonkan ampun untuknya hingga hari kiamat."[22]

Sedangkan mengenai pengetahuan tentang Alquran, kita telah melihat bahwa pada tahapan yang sangat dini Ibn 'Arabî telah menerima wahyu "di bawah sinaran bintang-bintang" (*tanzîl nujûman*). Namun demikian, ia juga merasakan turunnya Alquran dalam bentuk lain yang bahkan lebih menakjubkan, seperti dinyatakan oleh nukilan berikut:

> Dalam mimpi aku bertemu dengan salah satu makhluk dari kalangan malaikat. Dia memberiku segumpal tanah tak berdebu dan tak beralas. Ketika aku mengepalnya dengan tanganku, aku menyadari bahwa segumpal tanah ini tak lain adalah firman-Nya, "*Dan dari mana saja kamu keluar, maka palingkan wajahmu kepada-Nya ... bersyukurlah kepada-Ku dan janganlah kamu mengingkari [nikmat]Ku.*" (Q.S. al-Baqarah [2]: 150 - 152). Aku terkesima; aku tak mampu mengingkari bahwa inilah intisari ayat tersebut, atau bahwa ayat ini juga berupa segumpal tanah. Kepadaku diujarkan: "Dengan cara inilah Alquran diturunkan (atau dengan cara inilah

---

21 *Fut.*, I., h. 437. Mengenai perdebatan di antara para fukaha mengenai praktik ini, lihat artikel M. I. Fierro, "La polémique à propos de *raf' al-yadayn fî al-shalâh* dans al-Andalus", *Studia Islamica* 65, h. 69–90.

22 *Fut.*, I., h. 599, 706; II, h. 254. Bdk. juga I., h. 537 dan II, h. 253, yang menerangkan bahwa Nabi menyampaikan beberapa hukum (*ahkâm*) kepada Ibn 'Arabî perihal doa bagi orang yang sudah meninggal dunia.

ayat ini diturunkan) kepada Muhammad." Pada saat itu juga aku melihat Rasulullah, yang bersabda: "Demikianlah ayat-ayat itu diturunkan kepadaku (*hâkadzâ unzilat 'alayya*). Camkan olehmu. Dapatkah engkau mengingkari apa yang tengah engkau saksikan?"[23]

PENDIDIKAN SASTRA MENURUT *KITÂB MUHÂDHARAH AL-ABRÂR*

Dari semua tulisan Ibn 'Arabî, *Kitâb Muhâdharah al-Abrâr* layak dikelompokkan ke dalam tulisan yang kurang mendapat perhatian dari para pakar yang mengkhususkan diri dalam mengkaji mazhabnya. Sekilas tak ada alasan untuk menetapkan karya khas ini sebagai karya "esoterik". Tema-tema utama yang dibahas secara tidak sistematis adalah *isrâ'iliyyât* (ceritera yang berhubungan dengan orang Yahudi dan Kristen), khotbah, fabel, peribahasa, dan sejarah Leluhur. Ibn Arabî sendiri menjelaskan karya tersebut:

> Aku tuliskan dalam buku ini, yang kuberi judul "Musyawarah Seorang Saleh dan Perbincangan Seorang Manusia Sempurna", pusparagam kisah sastra (*adab*), khotbah, peribahasa, anekdot langka, sejarah zaman silam, kehidupan para Leluhur dan para Nabi, sejarah raja-raja Arab maupun non-Arab, kebajikan mulia, kisah-kisah ajaib, hadis-hadis yang disampaikan kepadaku tentang awal-mula segala sesuatu dan penciptaan dunia ini ... maupun beberapa perbincangan yang menghibur dan memikat sepanjang tidak melecehkan agama ...[24]

Di sini kita dihadapkan pada contoh klasik sebuah buku *adab*, karya sastra yang dimaksudkan agar menjadi pelajaran, dikemas secara jenaka dan sekaligus pula bijak, dan ditujukan kepada para pembaca luas dari kalangan *udabâ'* atau sastrawan.

Sedikit perlu dikemukakan bahwa ajaran spiritual sama sekali tidak hilang dari karya semacam itu. Ajaran itu lebih sering tersirat di bawah permukaan, namun terkadang muncul dengan sangat jelas, misalnya dalam bentuk dialog. Karena itu, kita bisa membaca bagaimana 'Abd Allâh al-Mawrûrî (pada bab mendatang, kami akan lebih banyak membahas tokoh ini; dia adalah murid Abû

---

23 *Fut.*, I., h. 714.

24 *Muhâdharah*, I., h. 2.

Madyan dan sahabat dekat Ibn 'Arabî) menjelaskan serangkaian mimpi (*waqâ'i'*) kepada penulis, yang menceritakan tentang guru-guru besar tasawuf seperti Dzû al-Nûn al-Mishrî, Junayd, Bisthâmî, dan al-Ghazâlî yang mengajukan pertanyaan-pertanyaan sulit kepada Abû Madyan, misalnya, "Apa keesaan (*tawhîd*) [yang hakiki itu]?" atau "Apa rahasia di balik rahasia?"[25] Tampaknya, lewat sebuah buku yang kurang begitu mendalam dan informal, Ibn 'Arabî berusaha menyampaikan beberapa ajaran penting tentang tasawuf kepada "orang luar", dan, karena itu, menjangkau kalangan pembaca yang lebih luas.

Akan tetapi, perhatian utama *Muhâdharah al-Abrâr* menurut kami terletak pada fakta bahwa dengan tingkat kecermatan yang cukup tinggi, ia menginformasikan tentang hubungan Ibn 'Arabî dengan para sastrawan di zamannya maupun tentang kefasihan sastranya sendiri.

Semua tokoh yang disebut dalam karya ini—para bahasawan, ahli tata bahasa, dan pujangga[26]—merupakan elite intelektual di era Dinasti al-Muwahhidûn, meskipun ada kelemahan telak, yaitu tidak adanya keterangan mengenai beberapa sastrawan seperti Ibn Hawt Allâh (w. 613/1216) atau Ibn Madhâh (w. 593/1196)—untuk sekadar menyebut dua tokoh yang merupakan figur penting dari kehidupan sastra di Barat-Islam selama abad ke-12. Diskusi dan dialog yang dilakukan Ibn 'Arabî dengan para tokoh itu kurang-lebih membentuk sumber lisan yang berada di balik *Kitâb Muhâdharah al-Abrâr.* Tapi Ibn 'Arabî juga bergantung pada sumber-sumber tertulis dan melampirkan daftarnya dalam kata pengantar. Judul karya-karya itu, yang kira-kira berjumlah empat puluh, memberikan sebuah gagasan baik tentang niatan religius yang sekaligus bertujuan mendidik, yang diangankan Ibn 'Arabî ketika menulis *Kitâb Muhâdharah.* Ia, misalnya, menyebut karya Ibn Jawzî *Kitâb Shafwah al-Shafwah*, karya al-Qusyayrî *Risâlah*, karya Sulamî *Maqâmat al-Awliyâ'*, karya Abû al-'Abbâs al-Mubarrad *Kitâb al-Kâmil li al-Adîb*, karya Ibn 'Abd Rabbihi *Kitâb al-'Iqd*, karya Jâhizh *Kitâb al-Mahâsin wa al-Adhdâd*, karya Abû Tammâm *Kitâb al-Hamâsah*,

---

25 Bdk. misalnya, I., h. 173, 199; II, h. 31, 148, 171, dst.

26 Lihat Apendiks 4.

dan karya Husrî *Kitâb Zuhrah al-Adab*. Tak perlu dikatakan lagi bahwa selain karya-karya itu, ia juga menyebutkan semua karya klasik mengenai *sîrah* dan hadis. Sungguhpun demikian, jelas pula bahwa Syekh al-Akbar menaruh perhatian khusus terhadap "sastra profan" dan menjalin hubungan dengan berbagai lingkungan sastra. Ini sama sekali tidak mengherankan, mengingat, seperti telah kita pahami, pada masa hidupnya kebanyakan sufi Andalusia juga mengabdikan diri mereka untuk sastra. Dengan demikian, Ibn 'Arabî jelas merupakan bagian dari zaman di mana ia hidup. Akan tetapi, jika kita mencermati kisah-kisah dan syair yang termuat dalam *Kitâb Muhâdharah*, tentu kita akan memahami bahwa Ibn 'Arabî hanya tertarik dan memanfaatkan sastra sejauh ia memuat nilai moral, dan karenanya merupakan sebentuk ungkapan dari salah satu hikmah universal, atau karena ia merupakan sarana pendidikan yang baik. Hal ini diutarakan dengan jelas dalam pengantar buku itu. Dengan berterus-terang atas "kegagalan" karya itu, Ibn 'Arabî menyebutkan beberapa tokoh sufi Andalusia, seperti Ibn Mujâhid dan muridnya, Ibn Qassûm, yang juga memanfaatkan sastra. Akhirnya, perhatian yang diperlihatkan Ibn 'Arabî terhadap sastra juga harus dijelaskan sehubungan dengan kenyataan bahwa ia sendiri adalah seorang pujangga. Mulai dari *Dîwân*, lewat puisi-puisi yang ditulis sebagai pengantar setiap bab pada *Futûhât*, hingga *Tarjumân al-Asywâq*, ia telah menulis ribuan bait. Baginya, puisi merupakan wahana yang selaras untuk mengalirkan sebagian kebenaran hakiki. Karena itu, ia memperingatkan para pembaca *Futûhât* yang mungkin saja tergoda untuk mengabaikan bait-bait puisi yang mengawali setiap bab: "Perhatikan dengan cermat larik-larik puisi yang membuka setiap bab, karena semua itu berisi pernik pengetahuan (*'ulûm*) yang memang sengaja aku letakkan. Tentu saja engkau akan menemukan dalam larik-larik puisi ini hal-ihwal yang tidak disebutkan dalam uraian bab tersebut."[27] Kelak akan kita saksikan bagaimana Ibn 'Arabî bermimpi bertemu dengan seorang malaikat yang membawakan surah al-Syu'arâ' ("Para Pujangga") untuknya dalam bentuk sebuah bingkisan cahaya.

---

27 *Fut.*, IV, h. 21; bdk. juga II, h. 665.

Konon, karena turunnya malaikat inilah ia menyusun salah satu kumpulan puisinya, *Dîwân al-Ma'ârif*.[28]

PENDIDIKAN TEOLOGI DAN FILSAFAT

Seperti telah kita lihat, dalam ilmu-ilmu agama tradisional maupun sastra, keahlian dan wawasan keilmuan Ibn 'Arabî umumnya sangatlah luas dan sedemikian rupa telah melestarikan budaya dan pendidikan intelektual Andalusia abad ke-12. Dapatkah hal serupa berlaku terhadap teologi spekulatif (*kalâm*) dan filsafat (*falsafah*)? Penilaian apakah yang ia berikan pada dua cabang pengetahuan ini?

Pertama, perlu ditekankan bahwa awal pergumulan Ibn 'Arabî dengan karya-karya bermuatan doktrin—tidak saja karya-karya filsafat, tetapi juga yang berhubungan dengan tasawuf—cenderung relatif lambat. Baru pada 586/1190, sekitar dua belas tahun setelah menempuh pengembaraan spiritualnya, untuk pertama kali ia berkenalan dengan karya al-Qusyayrî, *Risâlah*, melalui perantara gurunya, Yûsuf al-Kûmî, meskipun karya ini tergolong buku deras tasawuf yang paling klasik. "*Sama sekali aku belum pernah mendengar tentang karya al-Qusyayrî,* Risâlah, *atau karya lain yang sejenis*: aku bahkan tak tahu arti istilah '*tashawwuf*.'"[29] Ia mesti segera mengatasi kelalaian itu, sekurang-kurangnya dalam bidang tasawuf. Sejarawan Ibn 'Abd al-Malik al-Marrâkusyî (w. 703/1303) mengabarkan bahwa Ibn 'Arabî bahkan tidak mengenal nama lengkap "al-Qusyayrî" kecuali setelah membaca *Risâlah*.[30] Jika sekilas kita membaca daftar penulis tasawuf yang disebut dalam tulisan-tulisannya, akan kita lihat bahwa tak satu pun dari mereka yang luput: al-Ghazâlî, Tirmidzî, Niffarî, 'Abd Allâh al-Anshârî, Sulamî, al-Qusyayrî, Muhâsibî, Abû Thâlib al-Makkî, dan seterusnya. Ini belum termasuk Ibn al-'Arîf, Ibn Qashî, Ibn Masarrah, dan Ibn Barrajân, yang, seperti telah kita lihat sebelumnya, merupakan para penulis yang dikajinya di Andalusia sekitar tahun 590/1193.

---

28 Bdk. di bawah, Kesimpulan.

29 *Sufis of Andalusia*, h. 71.

30 *Al-Dzayl wa al-Takmilah*, VI, h. 493.

Jawaban atas pertanyaan kedua tertera dalam mukadimah *Futûhât*.[31] Menurut Ibn 'Arabî, *kalâm* (teologi spekulatif) merupakan ilmu yang berfaedah, tetapi faedah itu terbatas. Ia menjelaskan, dengan bersandar pada prinsip fundamental ilmu ini, maka tujuan para teolog (*mutakallimûn*) adalah membela agama dari ancaman musuh-musuhnya, yaitu orang-orang yang dengan menggunakan argumen rasional mengingkari eksistensi Tuhan atau sekurang-kurangnya menolak beberapa ajaran dasar, seperti Sifat-sifat Tuhan, kenabian, Kebangkitan, dan sebagainya. Para teolog terpaksa menggunakan senjata serupa yang digunakan musuh-musuhnya untuk menghancurkan kesesatan dan kebodohan; dan dengan melakukan hal itu, mereka mendatangkan faedah. Tetapi, menurut Ibn 'Arabî, *kalâm* hanya dibutuhkan oleh segelintir orang, dan satu orang teolog sudah cukup bagi sebuah negeri (*syakhsh wâhid yakfî minhu fi al-balad*).[32] Ia juga membedakan antara teolog terdahulu (*mutaqaddimûn*) dan teolog belakangan (*muta'akhkhirûn*).[33] Imâm al-Haramayn[34] (w. 505/1111) dan Abû Ishâq al-Isfarâ'inî[35] (w. 418/1028), belum lagi al-Ghazâlî[36]—ketiga orang ini merupakan tokoh terkenal aliran Asy'ariyyah—disebutnya dengan penuh hormat, meski ini tidak menghalanginya untuk sesekali mengkritik mereka. Tak boleh dilupakan bahwa Ibn 'Arabî saling berkirim surat dengan teolog terkenal lainnya, Fakhr al-Dîn al-Râzî[37] (w. 606/1209), meskipun diakui bahwa niatnya adalah agar al-Râzî meninggalkan pola berpikir spekulatif dan kembali ke jalan spiritual. "Saudaraku, mengapa Anda tetap berada di dalam jurang ini dan tidak segera kembali ke jalan kezuhudan, pengendalian diri, dan penyendirian yang telah diwajibkan oleh Rasulullah?"[38] Secara *a priori*, tak ada

---

31 *Fut.*, I., h. 34-5

32 *Fut.*, I., h. 36.

33 *Fut.*, II, h. 289.

34 *Fut.*, I., h. 162; II, h. 289; IV, h. 52.

35 *Fut.*, I., h. 204; II, h. 134-289.

36 Ibn 'Arabî sering mengutip al-Ghazâlî. Bdk. misalnya, *Fut.*, II, h. 103, 262, 289, 345; IV, h. 89. 106, 260, dst.

37 *Risâlah ilâ al-Imâm al-Râzî*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad 1948, terj. Michel Vâlsan, dalam *Études traditionelles*, Juli–Oktober 1961.

38 *Risâlah ilâ al-Imâm*, h. 4.

alasan untuk menduga kebenaran historis hubungan di antara kedua tokoh itu, bahkan kendati tak ada sepucuk atau beberapa surat pun yang ditulis al-Râzî kepada Ibn 'Arabî. Jika kita meyakini pernyataan dalam salah satu manuskrip itu, salah satu risalah pendek lain yang ditulis Syekh al-Akbar berjudul *Risâlah fî Wujûb al-Qalb* tampaknya memang diperuntukkan al-Râzî demi mengabulkan permintaannya.[39]

Asy'ariyyah di zaman Ibn 'Arabî merupakan mazhab yang paling populer di Andalusia maupun di seluruh penjuru dunia Islam; dan karangan Imâm al-Haramayn, *Irsyâd*, merupakan salah satu karya yang paling sering dikaji.[40] Tetapi, di antara kaum sufi di Andalusia, ada sebagian yang mengikuti Mu'tazilah, seperti terbaca dari anekdot berikut dalam *Futûhât*.[41]

> Aku bertemu dengan Abû 'Abd Allâh ibn Junayd, salah seorang guru spiritual. Dia berasal dari Qabrafig, di kawasan Ronda, dan menganut mazhab Mu'tazilah [*sic*]. Aku perhatikan, dia menolak kemungkinan [manusia] mencapai sifat yang berhubungan dengan asma Allah "*al-qayyûm*", dan aku telah membuatnya meninggalkan kesimpulan ini dan ajarannya. Ajaran yang dianutnya adalah bahwa hamba menciptakan perbuatannya sendiri. Akan tetapi, ia segera berpihak pada pendapatku ketika aku jelaskan arti ayat "*Kaum lelaki adalah pemimpin bagi kaum wanita*" (*al-rijâl qawwâmûna 'alâ al-nisâ'*) (Q.S. al-Nisâ' [4]: 34), yang di dalamnya Allah menegaskan adanya derajat *qayyûmiyyah* atau "eksistensi" tertentu bagi seorang lelaki. Dia mulai mengunjungiku dan, setelah dia kembali ke negerinya, aku mengunjunginya dan membujuk dia beserta sahabat-sahabatnya untuk meninggalkan ajaran mereka tentang kemungkinan seorang manusia menciptakan perbuatannya sendiri.

Kejadian ini, sebagaimana surat kepada al-Râzî, tidak mungkin menciptakan kesan yang salah: seperti biasanya, Ibn 'Arabî cenderung tidak mengacuhkan polemik yang memecah kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyyah. Kebanyakan waktu ia habiskan hanya

---

39 Bdk. O. Yahia, *Histoire et classification*, R.G. § 62.

40 Bdk. *Le Monde des ulémas*, h. 188.

41 *Fut.*, II, h. 182. Kisah ini juga dituturkan kembali dalam *Fut.*, III, h. 45 dan IV, h. 79.

untuk menunjukkan masing-masing pendirian yang dianut kedua belah pihak dan akhirnya menolak mereka—meskipun tanpa benar-benar terlibat dalam kontroversi. Sebenarnya Ibn 'Arabî cenderung tidak menolak sejumlah besar pendirian yang dikemukakan kedua belah pihak sebagai proses intelektual dan metode penalaran yang mendorong mereka untuk mempertahankan suatu teori. Bagi Ibn 'Arabî, akal tidak dapat mengantar menuju keyakinan yang pasti, dan siapa pun yang terlalu bersandar padanya dengan sendirinya tercela karena menemukan kebenaran yang hanya bersifat relatif, meskipun orang itu keliru memandangnya sebagai kebenaran mutlak. Ini berarti bahwa dalam perselisihan yang memecah-belah para teolog, seperti halnya dalam perselisihan yang memecah-belah para fukaha, tak seorang pun yang secara mutlak salah dan tak seorang pun yang secara mutlak benar. Berbagai bagian dari tulisannya, yang di situ Ibn 'Arabî mengangkat masalah "penisbahan perbuatan", dengan sangat jelas menunjukkan bahwa, terlepas dari pernyataan yang dikutip di atas, ia tidak secara positif menolak pendirian Mu'tazilah mengenai isu ini, tetapi berusaha menunjukkan dalam hal apakah mereka benar dan dalam hal apakah mereka keliru.[42]

Artinya, pendapat yang dikemukakan Ibn 'Arabî terkadang sepaham dengan pendapat yang diyakini Asy'ariyyah, terkadang dengan pendapat yang diyakini Mu'tazilah; dan yang paling sering, sepaham dengan keduanya sekaligus. Sungguhpun demikian, ia menjelaskan bahwa ia tiba pada kesimpulannya sendiri melalui jalur yang sangat berbeda. Salah satu contoh khas adalah isu yang hangat diperdebatkan menyangkut kemungkinan melihat Tuhan di hari kiamat—sebuah isu yang, seperti akan kita ketahui, telah memecah-belah Mu'tazilah dan Asy'ariyyah. Menurut Ibn 'Arabî, kaum Mu'tazilah benar (*shadaqat al-mu'tazilah*) dalam menyanggah kemungkinan melihat Tuhan, karena semua yang dapat dijangkau oleh penglihatan telanjang seseorang adalah Jubah Ke-

---

42 Mengenai masalah "penisbahan perbuatan" bdk. *Fut.*, I., h. 177; II, h. 66, 204, 604, 681; III, h. 84, 211, 303; IV, h. 33, 34, 129. Karya fundamental mengenai perdebatan di kalangan teolog adalah buku Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980.

agungan Ilahi (*ridâ' al-kibriyâ'*), dan "Jubah" ini adalah makhluk itu sendiri. Oleh karena itu, kita adalah Keagungan yang dengannya Esensi Ilahi menyelubungi Diri-Nya (*nahnu 'ayn al-kibriyâ' 'alâ dzâtihi*). Sebagai akibatnya, dalam pengertian tertentu, yang dapat kita lihat hanyalah diri kita sendiri. Akan tetapi, pada beberapa baris kemudian, Ibn 'Arabî menyatakan bahwa kaum Asy'ariyyah juga benar (*fa shadaqa al-asy'ârî*) dalam menegaskan kemungkinan melihat Tuhan, karena tabir menatap Dia yang ditutupinya (*al-hijâb yasyhad al-mahjûb*).[43]

Ibn 'Arabî menganut pendirian yang sama dalam filsafat (*falsafah*) maupun teologi spekulatif. "Pengetahuan seorang filsuf tidak seluruhnya sia-sia," demikian tulisnya (*al-faylasûf laysa kullu 'ilmihi bâthilan*).[44] Ia menjelaskan pendapatnya pada bab 226 *Futûhât*, yang membahas tentang persoalan kehendak (*irâdah*):[45]

> Aku menolak pemikiran karena ia menimbulkan kesesatan (*talbîs*) dan hilangnya kejujuran (*'adam al-shidq*) pada orang yang menggunakannya. Lagi pula, tak ada satu pun yang tidak dapat diketahui melalui wahyu (*kasyf*) atau pengalaman spiritual (*wujûd*). Selain itu, menyibukkan diri dengan pemikiran [spekulatif] adalah sebuah tabir (*hijâb*). Banyak orang yang mempertanyakan hal ini, namun tak ada manusia spiritual yang mengingkarinya; hanya orang-orang yang menggunakan penalaran dan pemikiran spekulatif melalui induksi (*ahl al-nazhar wa al-istidlâl*) yang mengingkarinya. Dan kalaupun ada di antara mereka [para filsuf] yang merasakan keadaan spiritual, seperti Plato Sang Bijak, hal itu sangatlah jarang: orang-orang seperti itu dapat disetarakan dengan pemilik wahyu dan kontemplasi.

Ini berarti bahwa menurut Ibn 'Arabî, hanya filsuf sejati, yaitu filsuf yang berhak menyandang gelar "sang bijak" (kata *hakîm* di sini sepadan dengan kata *'ârif*, ahli makrifat), yang berusaha menyempurnakan pengetahuannya dengan menggunakan kontemplasi dan pengalaman spiritual. Teladan bagi filsuf macam ini adalah

43 *Fut.*, IV, h. 245.
44 *Fut.*, I., h. 32.
45 *Fut.*, II, h. 523.

sosok manusia yang diistilahkan Ibn 'Arabî pada bagian yang baru saja dikutip sebagai "Plato Ilahi" (*aflâthûn al-ilâhî*). Sisanya—orang-orang yang hanya bersandar pada akal (*'aql*) mereka—tak akan pernah memahami kecuali hanya sebagian kecil dari kebenaran. Syekh al-Akbar berusaha menjelaskan hal ini dalam sebuah bab panjang *Futûhât*[46] dengan mengumpamakan sebuah alegori tentang kenaikan (*mi'râj*) dua orang manusia: salah satunya adalah mukmin yang mengikuti jejak nabi, dan yang satunya lagi adalah seorang filsuf yang bersandar pada daya akal untuk mencapai kebenaran. Sementara sang mukmin memiliki nabi yang membimbingnya, sang filsuf menyatakan dirinya dapat menempuh perjalanan langit itu dengan caranya sendiri. Akhir kisah itu mudah ditebak. Pada setiap langit dari tujuh lapis langit yang mereka capai, sang mukmin disambut oleh nabi yang tinggal di sana, yang membukakan rahasia dan menularkan pengetahuan spiritualnya untuk dia. Sedangkan sang filsuf diterima oleh malaikat penguasa langit, yang hanya memberinya bagian kecil dari pengetahuan kosmologis yang berhubungan dengan lapis langit itu. Ketika tiba di langit ketujuh dan terakhir, langit Ibrâhîm, sang filsuf dilarang melanjutkan perjalanannya: dia justru diperintahkan agar merunut kembali langkah-langkahnya, bertobat, dan akhirnya kembali mengulangi perjalanan seperti dilakukan sang mukmin—yang berhasil melanjutkan perjalanannya hingga mencapai singgasana Hadirat Ilahi.

Ibn 'Arabî sendiri pernah bertemu dengan mereka yang disebutnya sebagai kaum filsuf yang kafir. Ia bertemu dengan salah seorang dari mereka—yang mengingkari mukjizat—di Andalusia pada 586/1190.

> Inilah yang terjadi padaku ketika aku menghadiri sebuah pertemuan pada 586 H. Seorang filsuf (*syakhsh faylasûf*) yang hadir, seseorang yang mengingkari kenabian dalam pengertian yang disepakati umat muslim, menolak mukjizat yang dimiliki para nabi dan berpendapat bahwa realitas tidak dapat diubah-ubah (*al-haqâ'iq lâ*

46 Bab 167. *Fut.*, II, h. 273–9. Bab ini telah diterjemah ke dalam bahasa Prancis oleh S. Ruspoli, *L'Alchimie du bonheur parfait*, Paris, 1981.

tatabaddalu). Ini terjadi pada musim dingin, ketika cuaca terasa menusuk, dan di hadapan kami terdapat sebuah perapian arang (*manqal*) yang besar. Pendusta-tak-masuk-akal ini menjelaskan bahwa meskipun orang awam menyatakan [berdasarkan otoritas riwayat dalam Alquran] bahwa Ibrâhîm dilempar ke dalam api yang tidak membakarnya, sebenarnya sifat dasar api adalah membakar apa saja yang mudah terbakar. Karena itu, api yang disebutkan oleh Alquran dalam kisah Ibrâhîm tak lain merupakan ungkapan [simbolik] dari amarah dan kekejaman Namrûdz; dengan kata lain, ia benar-benar merupakan api amarah...

Ketika dia mengakhiri ucapannya, salah seorang hadirin yang telah mencapai *maqâm* ini [*maqâm* menanggalkan wibawa] ... berkata padanya: "Apakah itu [dia menunjuk perapian arang] bukan api yang membakar?" "Ya," jawab lelaki lain. "Maka rasakanlah!" teriaknya sambil melemparkan sebagian arang, tepat mengenai bagian dada lelaki itu. Arang itu tetap menempel di bajunya, hingga pria itu mengembalikan arang menyala tadi dengan tangannya. Ketika si kafir melihat bahwa arang menyala itu tidak membakarnya, dia merasa heran, dan arang itu pun diletakkan kembali ke dalam perapian. Kemudian [orang itu] berkata padanya: "Sekarang letakkan tangan Anda di dekat api." Dia melakukan hal itu dan tangannya pun terbakar ... Si kafir kemudian bertobat, dan sejak saat itu dia mengakui [mukjizat].[47]

Di antara filsuf terkenal Andalusia yang pernah bertemu dengan Ibn 'Arabî adalah Ibn Rusyd. Pembaca tentu ingat pertemuan pertama mereka di Kordoba, ketika Ibn 'Arabî baru berusia lima belas tahun. Pada bagian yang sama dalam *Futûhât*,[48] ia menjelaskan pertemuan kedua (jika kita dapat menggunakan kata semacam ini untuk menyebut sebuah pertemuan yang terjadi di luar dunia fisik) yang terjadi belakangan dengan filsuf yang menulis karya besar *Ulasan atas Metafisika Aristoteles* itu.

Sesudah itu, aku ingin bertemu dengannya untuk kedua kali. Dia—semoga Allah merahmati—diperlihatkan kepadaku dalam se-

47 *Fut.*, II, h. 371. Sangat mungkin bahwa lelaki anonim yang menggunakan kekuatan *karâmah* untuk membuatnya bertobat tak lain adalah Ibn 'Arabî sendiri.

48 *Fut.*, I., h. 154.

> buah mimpi (*wâqi'ah*), dalam wujud tertentu. Tudung cahaya diletakkan di antara dia dan aku sehingga aku bisa melihatnya, sekalipun dia tidak dapat melihatku dan tidak menyadari kehadiranku. Dia begitu terlena, sehingga dia tidak menaruh perhatian terhadapku. Aku membatin dalam hati: "Ini bukanlah orang yang ditakdirkan untuk mengikuti jalan yang sama dengan jalanku."

Tampak bahwa Ibn 'Arabî dengan jelas membedakan antara dua golongan filsuf yang berlainan. Di satu pihak, ada filsuf-kafir yang siksaannya di neraka, demikian ia menyatakan,[49] berupa kebodohan yang pernah ditimpakan kepada sekelompok mukmin yang bodoh di dunia ini (sedangkan sebaliknya, orang mukmin akan diberi imbalan di surga berupa pengetahuan yang dimiliki oleh filsuf-kafir di dunia). Di pihak lain, ada filsuf-mukmin, seperti Ibn Rusyd. Tentu saja dia lebih utama daripada golongan yang pertama. Namun, kemungkinannya tetap terbatas: dia tak akan pernah mencapai tingkat pengetahuan yang dimiliki seorang wali. Karena itu, "Plato Ilahi" tetap menjadi perkecualian, dan dengan jelas Ibn 'Arabî mengetahui bahwa tak seorang pun dari tokoh sezamannya yang dapat menyejajarkan diri dengan Plato.

Ketika membaca karya-karya Ibn 'Arabî, kita dapat merasakan bahwa pengetahuannya tentang filsafat sangat dangkal dan, terlebih lagi, ia sama sekali tidak berhasrat untuk menambahnya. Tanggapannya terhadap sebuah bagian dalam *al-Madînah al-Fâdhilah* (*Kota Utama*) karya al-Fârâbî (w. 339/950) memberi sebuah pemikiran yang baik mengenai arti penolakan yang diciptakan bahasa filsafat pada dirinya.

> Aku pernah melihat seorang kafir (*ba'dh ahl al-kuffâr*) menyatakan dalam sebuah buku berjudul *al-Madînah al-Fâdhilah* (aku pernah melihat buku ini, yang belum pernah kulihat sebelumnya, di rumah seorang sahabatku di Marchenna Olives, dan pernah pula membuka untuk melihat isinya dan membaca bagian berikut): "Dalam bab ini, saya akan menelaah bagaimana mempostulatkan

49 *Fut.*, II, h. 284: Ibn 'Arabî mengutip kasus filsuf-kafir lain yang dibuatnya menjadi beriman.

[eksistensi] Tuhan di dunia ini." Dia tidak mengatakan Allah! Aku heran dan kulemparkan buku itu ke muka pemiliknya.[50]

Apakah Ibn 'Arabî berpura-pura tidak mengenal nama penulis "durhaka" *al-Madînah al-Fâdhilah* itu, atau benar-benar tidak pernah mendengar nama al-Fârâbî? Jawaban alternatif pertama tampaknya memang demikian. Sebagai seorang pembaca *Ihyâ'* al-Ghazâlî, ia tentu pernah sekilas melihat—jika bukan benar-benar membaca—*Maqâshid al-Falâsifah* atau sekurang-kurangnya *Tahâfut*, yang secara tak langsung akan membuatnya berkenalan dengan tren umum filsafat Islam. Bahkan dalam tulisan-tulisannya, kita dapat mencermati tidak disebutkannya Ibn Sînâ, al-Kindî, atau bahkan Ibn Thufayl—seorang Andalusia seperti halnya Ibn 'Arabî sendiri, dan hanya berusia sedikit lebih tua darinya. Jika ia memiliki beberapa pemikiran tentang pendirian mereka, meskipun melalui prasangka karya-karya yang mengkritik mereka, ia menganggap tidak ada gunanya membahas atau bahkan menyebutkan mereka. Di samping itu, terlepas dari fakta bahwa—karena berbagai alasan yang telah disebutkan di atas—secara pribadi ia mengenal Ibn Rusyd, namun tak ada tanda-tanda bahwa ia pernah membaca karya-karyanya. Sementara itu, sekurang-kurangnya dua kali Ibn 'Arabî menyebut Ibn Sîd dari Badajoz (w. 521/1127) dan penafsiran Pythagorean-nya tentang paham Keesaan. Fakta ini menjadi semakin jelas jika kita memerhatikan bahwa Ibn Sîd lebih terkenal lantaran karya-karyanya mengenai tata bahasa dan filologi. Menurut Asín Palacios, yang tampaknya tidak mengetahui bahwa Ibn 'Arabî pernah menyebutnya, *Kitab al-Hadâ'iq*—satu-satunya karya asli Ibn Sîd di bidang filsafat—dipelajari terutama di berbagai lingkungan intelektual Yahudi di Andalusia.[51] Dalam risalah ini, Ibn Sîd memaparkan sebuah sistem emanasi Neoplatonis yang dipadukan dengan unsur-unsur ajaran Phytagorean—sebuah fakta yang tidak luput dari perhatian Syekh al-Akbar, yang mengatakan: "Mengenai soal Keesaan (*Tawhîd*), dia mengajarkan doktrin Phy-

50 *Fut.*, III, h. 178.

51 Asín Palacios, *Obras escogidas*, II, h. 487-562. Bdk. juga H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, h. 325–27.

tagorean, yang menetapkan Keesaan itu melalui angka-angka yang digunakan untuk membuktikan Keesaan Allah."[52] Jelas bahwa di sini ia merujuk *Kitab al-Hadâ'iq* (kemungkinan besar pada bab keempat risalah itu, yang meringkas ajaran Neophytagorean tentang Angka), meskipun dalam *Syarh al-Khal' al-Na'layn* ia menyebut buku itu sebagai *Kitâb al-Tawhîd* (Buku tentang Keesaan).[53]

Selain kurangnya wawasan memadai terhadap filsafat Arab, harus kita tambahkan pula ketidaktahuan Ibn 'Arabî yang mencolok akan filsafat Yunani. Terlepas dari penyebutan *Sirr al-Asrâr* yang ditulis oleh seorang Aristoteles-palsu,[54] yang dibaca luas oleh beberapa kalangan tertentu di dunia Arab, dan rujukan pada karya Hipokrates, *Kitab Unsur-unsur*,[55] pembahasannya mengenai Plato, Sokrates, atau Aristoteles selalu samar dan jelas ia tidak pernah membaca tentang mereka.[56] Sedangkan mengenai pengetahuannya tentang Neoplatonisme, telah kita pahami bahwa pada dasarnya ia berutang budi kepada karya-karya Ibn Masarrah dan *Rasâ'il* Ikhwân al-Shafâ.

Akhirnya perlu ditekankan bahwa tak ada rujukan atau kutipan yang menyatakan bahwa Ibn 'Arabî menguasai bahasa lain kecuali bahasa Arab dan kemungkinan besar bahasa Barbar, yang umum dipakai di Andalusia tengah dan menjadi bahasa ibu bagi beberapa orang gurunya. Karena itu, seandainya (seperti dikemukakan R. Austin, meskipun tanpa mengutip sumber tertentu

---

52 *Fut.*, III, h. 358.

53 *Syarh Kitâb Khal' al-Na'layn*, f° 93b. Tak diragukan lagi bahwa karya inilah yang berjudul *Kitâb al-Hadâ'iq* (*Kitab Lingkaran-lingkaran*) dalam daftar yang disusun oleh Asín Palacios. Harus pula dicatat bahwa daftar itu tidak mencantumkan karya yang berjudul *Kitâb al-Tawhîd*. Dari sini kita bisa menyimpulkan bahwa karya ini—yang kemungkinan beredar lebih luas ketimbang yang diduga Asín Palacios—dikenal dengan kedua judul itu.

54 *Tadbîrât Ilâhiyyah*, ed. Nyberg, h. 120.

55 *Fut.*, I., h. 56. Teori Hipokrates tentang unsur-unsur dikenal oleh orang Arab lewat karya Hunayn ibn Ishâq, *Fi al-Ushtuqishât 'alâ Ra'y Ibûqrât* (bdk. *GAL*, I., h. 369). Yang dimaksudkan Ibn 'Arabî pastilah karya ini.

56 Bdk. misalnya, *Muhâdharah*, II, h. 243: ia mengutip sebuah pepatah yang dinisbahkan kepada masing-masing filsuf ini.

yang mendukung pernyataannya itu)[57] Ibn 'Arabî sedikit-banyak mengetahui tentang filsafat Yahudi dan esoterisme—khususnya tentang Kabbalah yang berkembang di Andalusia pada masanya—kemungkinan ia memperolehnya melalui pertemuannya dengan para sastrawan Yahudi berbahasa Arab. Ia, misalnya, mengisahkan sebuah perbincangan yang dilakukannya suatu hari dengan seorang rabi tentang makna esoterik huruf *bâ'*;[58] dari episode ini tampak jika ia mengetahui bahwa baik Taurat maupun Alquran diawali dengan huruf ini. Meskipun dalam tulisan-tulisannya kita menemukan pembahasan yang jarang dan bersifat umum mengenai Taurat,[59] ia sama sekali tidak merujuk, misalnya, karya Maimonides *Dalâ'il al-Hâ'irîn*, yang ditulis pada 1190 dan dikutip oleh Ibn Sab'în. Hal serupa juga berlaku dalam hal pengetahuannya tentang sastra Persia. Melalui para sahabat dan muridnya di Iran, khususnya Qûnawî dan Awhad al-Dîn Kirmânî (w. 635/1238), Ibn 'Arabî kemungkinan tidak mengenal karya-karya *Syaykh al-Isyrâq* yang dijatuhi hukuman mati di Aleppo pada 587/1191. Dengan membaca seluruh kumpulan karya Ibn 'Arabî, sama sekali tak dijumpai rujukan tentang *Hikmah al-Isyrâq* maupun tulisan-tulisan Suhrawardî yang lain.

Ada beberapa orang yang pernah menyebut bahwa Ibn 'Arabî mengenal sastra India, dan lebih jauh menisbahkan terjemahan sebuah risalah tentang yoga yang berjudul *Amratkund (Kitâb Hawdh al-Hayât)* kepadanya, dengan alasan bahwa teks ini terdapat dalam *majmû'ât* atau kompilasi beberapa tulisannya yang autentik. Baru-baru ini saya melihat sebuah manuskrip sejenis yang bertitimangsa abad ke-19 dan tersimpan dalam koleksi sebuah

---

57 Ibn 'Arabî, *The Bezels of Wisdom*, terj. R.W.J. Austin, London, 1980, pendahuluan, h. 23.

58 *Fut.*, I., h. 83.

59 Bdk. misalnya *Fut.*, II, h. 261, yang di dalamnya ia menyatakan bahwa ayat: "*Dan jangan sekali-kali kamu mengatakan terhadap sesuatu: 'Sesungguhnya aku akan mengerjakan itu besok pagi, kecuali (dengan menyebut), insya Allah*" (Q.S. al-Kahf [18]: 23) terdapat pada Taurat "dalam bahasa Ibrani". Sepengetahuan saya, satu-satunya bagian dalam Perjanjian Lama yang sedikit mirip dengan firman ini terdapat dalam Eklesiastes (Sir. 39.6), tetapi teks tersebut berbahasa Yunani, bukan Ibrani.

perpustakaan pribadi di Maroko. Penisbahan itu, seperti dikemukakan Massignon dan O. Yahia, jelas sangat absurd.[60] Akan tetapi, sebuah artikel yang belum lama ini diterbitkan menjadi saksi atas berlanjutnya legenda ini hingga sekarang.[61] []

---

60 Bdk. O. Yahia, *Histoire et classification*, R.G. § 230.

61 M.R. Tarafaldar, "The Bengali Muslims in the Precolonial Period", *Islam et Société en Asie du Sud*, Paris, 1986, h. 107, catatan 42.

5. Bumi-Luas Allah

"AKULAH ALQURAN DAN TUJUH AYAT YANG DIBACA BERULANG-ULANG"

"SEWAKTU di Andalusia aku tiba di laut Mediterania," demikian cerita Ibn 'Arabî kepada muridnya, Qûnawî, "aku memutuskan untuk tidak menyeberang kecuali jika aku diizinkan melihat semua keadaan lahir dan batin yang Allah takdirkan untukku hingga ajalku. Kemudian aku berpaling kepada Allah, dengan segenap kekhusyukan dan dalam keadaan merenung dan mawas-diri yang sempurna. Allah kemudian menunjukkan kepadaku semua keadaanku di masa depan, lahir dan batin, hingga akhir hidupku. Aku bahkan mengetahui bahwa ayahmu, Ishâq ibn Muhammad, akan menjadi sahabatku sebagaimana halnya dirimu. Aku menyadari keadaanmu, pengetahuan yang akan engkau peroleh, pengalaman dan tingkatanmu, serta wahyu, teofani, dan segala yang Allah anugerahkan kepadamu. Aku lalu pergi ke laut, dengan segenap pengetahuan dan keyakinan yang kumiliki. Segala yang telah berlalu dan yang ada sekarang seperti menyatu."[1]

Kemungkinan besar di Algeciras-lah (*Jazîrah al-khadrâ'*),[2] pada 589/1193, Ibn 'Arabî bermimpi mengenai masa depannya sen-

---

1 Jandî, *Syarh Fushûsh al-Hikam*, h. 215–20.

2 Mengenai Algeciras, bdk. *EI2* s.v. *al-Djazîrah al-khadhrâ'*; Idrîsî, *Nuzhah al-Musytâq*, ed. & terj. R. Sozy dan M.J. de Goeje, Leiden 1968, h. 212–13.

diri dan masa depan murid-muridnya. Pelabuhan Andalusia di Algeciras dihubungkan dengan Ceuta oleh sebuah jalur laut tak berbatas yang menjorok langsung ke Selat Gibraltar: "pulau hijau" para ahli geografi Arab, tempat Khadhir konon pergi bersama Mûsâ untuk membangun kembali tembok dua orang yatim-piatu,[3] dan tentu dari sinilah syekh muda itu berangkat menuju Maghrib untuk pertama kalinya pada 589 H.

Setibanya di Algeciras, ia mengunjungi Syekh Ibrâhîm ibn Tharîf al-'Absî,[4] yang menurut penulis *Takmilah*[5] adalah murid Abû al-Rabî' al-Malaqî (seorang pengikut mazhab Almeria)[6] dan murid Ibn Mujâhid sebelum dia sendiri menjadi guru Abû 'Abd Allâh al-Qurasyî[7] (w. 599/1202).

Tak lama berselang, Ibn 'Arabî tiba di Ceuta dan memulai perjalanan perdananya ke Maghrib. Jelas bahwa ia sempat tinggal sementara di Ceuta, setidaknya dalam jangka waktu yang cukup, untuk mengikuti pengajian tiga orang ahli hadis besar yang hidup pada masa itu: 'Abd Allâh al-Hajarî (w. 591/1194), yang pada bulan Ramadan 589 H mengajarkan *Shahîh al-Bukhârî*;[8] Ibn al-Shâ'igh[9]

---

3 Hadis itu dimuat dalam *Dzikr Bilâd al-Andalus*, I, h. 68, dan Zuhrî (abad ke-6/12) dalam karyanya, *Kitâb al-Jaghrâfiyyah*, ed. M. Hadj Sadok, h. 214.

4 Bdk. *Futûhât*, I., h. 617: Ibn 'Arabî menyatakan, ia bertemu dengan syekh ini di Algerciras pada 598 H; juga sketsa birografis mengenainya dalam *Rûh*, yang menyebutkan bahwa ia bertemu dengannya dua kali di Algeciras dan sekali di Ceuta bersama muridnya, Habasyî (dua pertemuan terakhir terjadi, yang akan kita lihat kemudian, pada atau sekitar 594–5 H). Lihat *Rûh*, § 25, h. 119; *Sufis of Andalusia*, h. 128-29; dan *Kitâb al-Kutub*, h. 9, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad 1948.

5 *Takmilah*, ed. A. Bel dan Bencheneb, Aljazair, 1910, § 402. Bdk. juga Shafî al-Dîn Ibn Abî Manshûr, *Risâlah*, h. 111, 118, 120, 121, dan sketsa biobibliografis oleh Denis Gril, h. 218.

6 Mengenai Abû al-Rabî' al-Mâlaqî, yang juga murid Ibn al-'Arîf, bdk. *Futûhât*, III, h. 508 dan IV, h. 474; *Rûh*, h. 99, 120; *Sufis of Andalusia*, h. 101, 104, 128–29; Ibn Manshûr, *Risâlah*, h. 118, dan sketsa biobiblografis pada h. 222.

7 Seorang sufi Andalusia dari Algeciras yang juga berguru kepada Abû al-Rabî' al-Mâlaqî. Bdk. Ibn 'Arabî, *Tajalliyât*, h. 26, dalam *Rasâ'il*; Ibn Manshûr, *Risâlah*, h. 88, 111–16, dan sketsa pada h. 232.

8 *Fut.*, I., h. 32; III, h. 334; *Ijâzah*, h. 180. Mengenai Hajarî, bdk. *Takmilah*, ed. Codera, § 1416, dan *Nayl*, h. 135.

9 *Fut.*, II, h. 528; III, h. 334; IV, h. 489; *Rûh*, § 38, h. 123; *Sufis of Andalusia*, h. 136; *Tashawwuf*, § 198, h. 377; *Takmilah*, ed. Codera, § 2070; *Shilah al-Shilah*, § 391, h. 200.

(w. 600/1203), perawi Ibn Basykuwâl dan Ibn Quzmân, seorang sufi yang menurut Ibn 'Arabî telah mencapai "tingkatan belerang merah";[10] dan akhirnya, Ayyûb al-Fihrî (w. 609/1212), murid Ibn Hubaysy dan Ibn Basykuwâl dalam ilmu agama tradisional, selain juga sahabat Abû Ya'zâ dan Abû Madyan, yang mati syahid pada perang Las Navas de Toloza.[11] Tokoh lain yang menghadiri perkumpulan ini adalah hakim Ceuta, Abû Ibrâhîm ibn Yaghmûr (w. ± 609/1212). Ikatan persahabatan terjalin antara dia dan Ibn 'Arabî, yang memujinya dalam *Futûhât* lantaran kepribadiannya yang luar biasa.[12] Bagi Ibn 'Arabî, dia merupakan contoh sempurna dari seorang gubernur yang adil. Dia tidak pernah dikuasai amarah, dan kalaupun dia menghukum atau menerapkan sanksi hukum yang diwajibkan syariat, dia melakukannya hanya karena Allah dan kasih-sayang terhadap orang-orang yang bersalah, yang dengan cara ini dibersihkan dari kesalahannya. Kata Ibn 'Arabî, demikianlah sikap Abû Ibrâhîm: seorang lelaki "yang banyak menangis, merenung, berzikir, dan berdamai dengan musuh."[13]

Ibn 'Arabî tidak menetap terlalu lama di Ceuta dan segera melanjutkan pengembaraan. Tujuannya adalah Tunis, khususnya Syekh 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî. Keinginan untuk berkunjung ini muncul secara tiba-tiba. Suatu hari pada 589 H, tulisnya dalam

---

10 *Rûh*, h. 123. Belerang Merah adalah simbol alkemis yang merujuk pada bahan yang mampu mengubah perak menjadi emas. Demikianlah yang dimaksudkan Ibn 'Arabî dalam *Tadbîrât Ilâhiyyah*, ed. Nyberg, h. 219. Ungkapan itu sering digunakan dalam kosakata sufi sebagai sebuah kiasan yang menunjukkan kesempurnaan derajat spiritual yang dicapai seorang wali; Ibn 'Arabî sendiri sering disebut oleh murid-muridnya sebagai *kibrît al-ahmar*. Sya'rani (w. 973/1565) menggunakan istilah itu sebagai judul bagi salah satu karyanya yang secara khusus membahas ajaran Syekh al-Akbar (*al-Kibrît al-Ahmar fî Bayân 'Ulûm al-Syaykh al-Akbar*, Kairo, 1369 H, pada catatan pinggir *Yawâqît wa al-Jawâhir*). Menurut kutipan dari *Kitâb al-Isrâ'* yang digunakan sebagai epigraf buku ini, "Belerang merah" yang dicari oleh para pengembara di "kota Rasul" tak lain adalah "warisan" yang diberikan kepada siapa saja yang telah mencapai *Maqâm* Muhammad saw.

11 *Fut.*, III, h. 334; *Ijâzah*, h. 180; *Tasbawwuf*, § 240, h. 415; *Takmilah*, ed. Bencheneb, § 536, Ibn Qunfudz, *Uns al-Faqîr*, h. 32.

12 *Fut.*, III, h. 334. Ibn Yaghmûr adalah *qâdhî* Fez, Ceuta, Valencia, Jaén, dan kawasan lain. Dia hilang dalam peperangan Las Navas de Tolosa (*Nayl*, h. 99–100).

13 *Fut.*, III, h. 334.

Rûh,[14] ia berangkat dari Sevilla dan mengembara di seluruh semenanjung barat hingga tiba di Rota,[15] tempat ia melaksanakan salat Jumat. Di sanalah ia bertemu untuk pertama kalinya dengan Muhammad ibn Asyraf al-Rundî, salah seorang dari tujuh "wali pengganti" (*abdâl*).

> Dia bercerita kepadaku mengenai banyak hal dan berjanji akan bertemu kembali denganku di Sevilla. Aku tinggal bersamanya selama tiga hari, kemudian pergi. Dia meramalkan secara terperinci segala hal yang akan terjadi padaku setelah kami berpisah, dan semua itu memang terjadi seperti dikatakannya. Sekembalinya ke Sevilla, Allah memberiku ilham untuk kembali menemuinya demi menimba manfaat dari persahabatan bersamanya.
>
> Hari itu adalah hari Selasa. Aku minta izin pada ibuku, dan beliau mengizinkan. Esok paginya ada seseorang yang mengetuk pintu. Ketika kubuka, aku bertemu dengan seorang lelaki gurun yang bertanya, "Benarkah engkau Muhammad ibn al-'Arabî?" "Ya," jawabku. Sejurus kemudian dia bercerita: "Ketika aku berjalan di antara Marchena dan Purchena, aku bertemu dengan seorang pria yang menebar ketakziman di hatiku. Dia bertanya apakah aku akan pergi ke Sevilla. Aku mengiyakan. Lalu dia berkata: 'Carilah rumah Muhammad ibn al-'Arabî. Temuilah dia dan sampaikan salamku untuknya. Katakan juga bahwa aku akan datang menemuinya. Sayangnya, tiba-tiba dia ingin pergi ke Tunis. Semoga perjalanannya aman dan—insya Allah—dia akan bertemu denganku setelah dia kembali ke Sevilla.'"
>
> Apa yang dikatakannya benar-benar terjadi, karena esok lusanya aku berkunjung menemui Anda [Syekh Mahdawî].[16]

Pada bagian awal *Futûhât*,[17] Ibn 'Arabî menyatakan bahwa ia tinggal dua kali di Tunis bersama Syekh Mahdawî: pertama

---

14 *Rûh*, § 18, h. 110–13; *Sufis of Andalusia*, h. 116–121; *Fut.*, II, h. 7.

15 Kota pelabuhan kecil ini, yang tak jauh dari Cadiz, masih ada hingga saat ini. Pada masa Ibn 'Arabî, kota itu memiliki sebuah masjid yang terkenal di seantero Andalusia dan menjadi tempat ziarah. Marrâkusyî (*Mu'jib*, h. 228) menulis bahwa orang-orang datang dari berbagai penjuru Andalusia untuk melaksanakan salat di masjid itu.

16 *Rûh al-Quds*—yang ditulis di Mekah—dipersembahkan kepada 'Abd al-'Azîz Mahdawî.

17 *Fut.*, I., h. 9.

pada 590/1194, tak lama setelah kembali ke Andalusia, dan kedua pada 598/1201, persis sebelum pergi ke Kairo dan tak pernah kembali lagi ke Barat. Kejadian di Rota tentunya berlangsung pada 589 H, hanya beberapa waktu sebelum ia menyeberang ke Algeciras dan tiba di Tunis pada 590 H, karena pada akhir bagian yang dikutip di atas, Ibn 'Arabî menulis bahwa ia kemudian kembali ke Sevilla dan bertemu sekali lagi dengan al-Rundî di sana.

Kisah dalam *Rûh* menimbulkan tanda tanya. Jika pada suatu pagi yang cerah Ibn 'Arabî pergi ke Sevilla untuk bertemu dengan al-Mahdawî, maka tentunya ia telah mengenal nama maupun reputasinya. Nah, siapa yang pernah bercerita kepadanya tentang orang itu? Kami tidak tengah berniat memberikan jawaban yang pasti, tetapi kemungkinan besar ia diberitahu oleh salah seorang gurunya yang berhubungan dekat dengan Abû Madyan, tokoh yang juga salah seorang guru Mahdawî.

Antara Ceuta dan Tunis, tak diragukan lagi, Ibn 'Arabî singgah di Tlemcen—kecuali jika ia menghentikan perjalanannya di sana setelah ia kembali. Sekurang-kurangnya ia tinggal di sana pada 590/1194,[18] dan di sanalah ia bertemu dengan penyair mistik Abû Yazîd al-Fazâzî (w. 627/1230).[19] Selama perjalanan ke Tlemcen itu pula, ia bersahabat dengan seorang saleh bernama Abû 'Abd Allâh al-Tartûsî,[20] yang sewaktu berbincang-bincang dengan Ibn 'Arabî menunjukkan kritikannya terhadap Abû Madyan. Pada saat itu juga, Ibn 'Arabî yang sangat menghormati Abû Madyan berkeberatan dengan sikap al-Tartûsî. Namun, pada malam yang sama ia bermimpi bahwa Nabi memarahinya:

> Rasulullah bertanya padaku: "Mengapa engkau membenci fulan ibn fulan?" Kujawab: "Karena dia membenci Abû Madyan!" Beliau berkata: "Tidakkah dia mencintai Allah dan aku?" Kujawab: "Sesungguhnya dia begitu: mencintai Allah dan mencintaimu." Beliau melanjutkan: "Maka, mengapa engkau membencinya karena dia membenci

---

18 *Fut.*, I., h. 379; IV, h. 498.

19 *Fut.*, I., h. 379. Mengenai Fazâzî, bdk. *Takmilah*, ed. Codera, § 1641; *Nayl*, h. 163; *GAL*, S. I, 482.

20 *Durrah*, § 66, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 155; *Futûhât*, IV, h. 498.

Abû Madyan, bukan mencintainya karena dia mencintai Allah dan Rasul-Nya?" Kujawab: "Ya Rasulullah, aku telah berbuat salah dan sembrono. Kini aku bertobat, dan dia adalah orang yang sangat kucintai! Engkau telah memperingatkan dan menasihatiku."

Ketika aku bangun, aku mengambil beberapa pakaian yang bagus, meletakkannya di atas pelana, lalu pergi ke rumah orang itu dan menceritakan padanya apa yang telah terjadi. Dia menangis dan menerima pemberian itu. Dia paham, mimpi itu merupakan peringatan dari Allah. Rasa bencinya kepada Abû Madyan hilang seketika itu juga, dan dia mulai mencintainya.[21]

Nama Tunis nyaris tak dapat dipisahkan dari nama masjid terkenal Zaytûnah, yang didirikan pada 114/732.[22] Tetapi, dalam karyanya *Nuzhah al-Musytâq*, Idrîsî (w. kira-kira 560/1165) menyinggungnya sepintas lalu:

> Kota itu [Tunis] sangat elok. Seluruh penjuru mata anginnya dikelilingi lahan gandum dan tanaman penghasil tepung dan gerst[a] ... dihuni dan dikunjungi oleh wisatawan dari negeri jiran dan turis asing dari negeri jauh. Kota ini dilindungi benteng pertahanan yang kuat dan memiliki tiga buah gerbang. Semua kebun buah dan sayuran terletak di bagian dalam kota, dan di luarnya tak ada lagi yang layak disebutkan ...[23]

Apakah Ibn 'Arabî menyukai kota itu? Ia jelas menyukainya, karena setelah tiba pada 590/1194, ia tinggal di sana nyaris selama satu tahun dan bersahabat dengan Syekh 'Abd al-'Azîz Mahdawî dan guru Mahdawî, Syekh Ibn Khamîs al-Kinânî al-Jarrâh, yang juga murid Abû Madyan dan bermukim di pelabuhan. "Dia [Syekh Kinânî] adalah seorang ahli bedah di Tunis. Untuk bertemu dengannya aku menempuh perjalanan tanpa alas kaki, meski udara

---

21 *Fut.*, IV, h. 498.

22 Mengenai penjelasan tentang masjid, bdk. *EI2* s.v. *Masjid.*

a Semacam gandum untuk membuat bir (peny.)

23 *Nuzhah al-Musytâq*, terj. Dozy, h. 130. Bdk. juga terjemahan Hadj Sadok, *Le Magrib au 12e siècle*, O.P.U., 1983, h. 122, dan Yâqût (w. 627/1229), *Mu'jam al-Buldân*, Beirut, 1936, II, h. 60 dst. Zuhrî, seorang pakar geografi yang sezaman dengan Idrîsî, memaparkan tentang masjid Zaytûnah; bdk. *Kitâb al-Jaghrâfiyyah*, ed. M. Hadj Sadok, alinea 275.

sangat panas, demi meneladani dua orang guruku, Abû Ya'qûb dan Abû Muhammad al-Mawrûrî[24] yang bercerita bahwa beginilah cara mereka berkunjung kepadanya."[25] Sepenggal keterangan dalam *Durrah al-Fâkhirah* mengungkap adanya ketertarikan mendalam dan bahkan hubungan erat yang semakin kuat antara Muhyî al-Dîn dan Kinânî.

> Tokoh ternama ini termasuk guru 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî, namun Mahdawî tidak benar-benar mengenalnya karena syekh itu sama sekali tidak pernah bercerita apa-apa mengenai dirinya ... aku tetap bersahabat dengannya selama kurang dari setahun. Sebelum kedatanganku, dia memerintahkan agar aku tidak mengatakan apa pun, entah pada 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî atau orang lain, mengenai keadaan dirinya yang sebenarnya. Dia juga memintaku agar sama sekali tidak menyinggung hal itu.[26]

Dibanding Mahdawî, Ibn 'Arabî jelas lebih mengenal kemampuan spiritual Syekh Kinânî. Ini menjadi semakin gamblang karena ada keterangan dalam *Futûhât* yang menyatakan bahwa pengenalan itu bersifat timbal-balik. Dalam mukadimah karya ini, Ibn 'Arabî meriwayatkan—dengan nada yang agak keras—bahwa ketika pertama kali ia tinggal di Tunis pada 590 H, Syekh Mahdawî bersikap agak dingin kepadanya. Tetapi, tambahnya, "aku memaafkannya karena hal itu disebabkan oleh keadaan lahirku dan kesan sepintas yang membuatnya bersikap demikian. Sesungguhnya aku menyembunyikan ihwal siapa aku sebenarnya dari dia dan murid-muridnya, dengan menganut perilaku dan sikap lahir yang tidak sopan ..."[27] Ia menjelaskan bahwa salah satu sebab penolakan awal yang dipertunjukkan Mahdawî dan murid-muridnya adalah syair terkenal yang dibacakannya kepada mereka suatu hari di tengah-tengah khalayak ramai. Waktu itu, Ibn 'Arabî me-

24 Kami akan kembali menyinggung tokoh ini nanti. Seperti Abû Ya'qûb al-Kûmî dan Kinânî, dia adalah murid Abû Madyan, dan kemungkinan salah seorang dari kedua guru inilah yang menyarankan agar Ibn 'Arabî pergi menemui Mahdawî di Tunis.

25 *Rûh*, § 52, h. 125; *Sufis of Andalusia*, h. 140–41.

26 *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 141.

27 *Fut.*, I., h. 9.

nyatakan, "Akulah Alquran dan tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang."[28] Pernyataan semacam ini, yang mengesankan bahwa pembicara mempersamakan dirinya dengan Firman Tuhan, jelas dengan sendirinya merupakan pernyataan yang menghujat agama. Akan tetapi, pernyataan Ibn 'Arabî yang baru saja dikutip menunjukkan bahwa dalam hal ini ia tidak dimaksudkan sebagai "pernyataan ekstatik" (*syath*) yang diucapkan saat seseorang mengalami gejolak spiritual, melainkan sebagai ungkapan disengaja yang lebih dimaksudkan untuk menyembunyikan "pengabdian murninya" kepada Allah (*'ubûdiyyah*). Ibn 'Arabî kemudian membatasi diri dengan menambahkan pernyataan yang menunjukkan bahwa meskipun tindakannya membaca syair yang memalukan ini memang telah dipikirkan sebelumnya, namun syair itu sendiri berasal dari ilham, dan sama sekali bukanlah sebentuk ungkapan untuk bersikap takabur:

> Demi Allah, syair-syair yang kubaca di sana bukanlah syair yang belum pernah kudengar seumur hidupku ... Dalam majelis yang mulia itu, tak seorang pun yang memahamiku [dengan sebenar-sebenarnya] kecuali Abû 'Abd Allâh ibn al-Murâbith. Namun, pemahamannya sangat dangkal karena dia masih diliputi rasa bingung mengenai diriku. Berbeda halnya dengan syekh tua al-Jarrâh (mudah-mudahan Allah merahmatinya): kami saling berterus-terang dalam sebuah pertemuan yang mulia (*qad takâsyaftu ma'ahu 'alâ niyyah fî hadhratin 'aliyyah*).[29]

Ibn 'Arabî dan Kinânî juga mempunyai sahabat yang sama: Khadhir.

> Aku tengah berada di pelabuhan Tunis, di atas sebuah perahu kecil di laut, ketika aku merasa sakit perut. Saat penumpang lain tidur, aku pergi ke sisi perahu untuk melihat pemandangan laut. Tiba-tiba, di bawah terang bulan purnama pada malam istimewa

28 Ibn 'Arabî kemudian mengabadikan syair ini saat menggubah *Kitâb al-Isrâ'*, yang ditulisnya di Fez pada 594/1198. Syair tersebut dinukil kembali oleh Syustarî (w. 668/1269); bdk. Louis Massignon, *Passion*, II, h. 419. Perlu diingat bahwa ungkapan "tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang" biasanya merujuk pada surah al-Fâtihah.

29 *Fut.*, I., h. 10.

itu, aku melihat seseorang di kejauhan yang menghampiriku dengan berjalan di atas air. Setelah agak dekat denganku, dia berhenti dan mengangkat salah satu kaki seraya menyeimbangkan yang lain. Kulihat telapak kaki itu kering. Dia lalu melakukan hal serupa dengan kaki yang lain, dan kulihat hal yang sama. Setelah berbicara padaku dengan bahasa yang unik baginya, dia kemudian pergi menuju sebuah mercusuar di puncak bukit yang berjarak kira-kira dua mil. Dia hanya berjalan tiga langkah untuk mencapai jarak itu ... Kemungkinan dia pergi melawat Syekh Ibn Khamîs al-Kinânî, salah seorang guru besar di jalan spiritual yang tinggal di Marsâ 'Idûn, dan dari tempatnyalah aku baru saja kembali di malam yang istimewa itu.[30]

Penyebutan Syekh Kinânî memungkinkan kita untuk membubuhi tarikh pertemuan kedua dengan Khadhir yang pastilah terjadi pada 590 H, bukan 598 H—tahun kunjungan kedua Ibn 'Arabî ke Tunis. Ini karena, dalam sebuah karya kecil yang ditulis Ibn 'Arabî pada 590 H sekembalinya dari Tunis, ia menyebutkan bahwa Syekh Kinânî memberinya wirid *tarahhum* (wirid bagi seseorang yang telah meninggal dunia) dan menjelaskan bahwa dia dimakamkan di Marsâ 'Idûn.[31] Dengan kata lain, Syekh Kinânî wafat pada 590/1194, antara kedatangan Ibn 'Arabî di Tunis dan sekembalinya ke Sevilla kurang lebih setahun kemudian. Pertemuan dengan Khadhir di pelabuhan Tunis, dengan demikian, terjadi pada saat itu pula.

Sikap Mahdawî terhadap Ibn 'Arabî pada 590 H agak mengherankan, karena meskipun dia menjaga jarak dari murid yang benar-benar luar biasa ini, namun sang murid tidaklah demikian: Ibn 'Arabî merasakan ketakziman yang mendalam dan sejati kepada tokoh itu. Lantaran dialah Ibn 'Arabî kemudian menulis *Rûh al-Quds* dan mulai menyusun *Futûhât Makkiyyah*, yang di dalamnya ia selalu menyebut tokoh itu sebagai *al-walî*, "sahabat". Bukan itu saja. Belum lama berselang sekembalinya dari Tunis,

---

30 *Fut.*, I., h. 186.

31 Bdk. *Risâlah*, diterbitkan tanpa judul dalam *Alif* 5, h. 7–38; bagian yang menyebutkan Kinânî terdapat pada h. 30. Nanti kami akan membahas karya itu secara lebih terperinci.

ia menulis sebuah risalah kecil yang ditujukan kepada sahabat-sahabat Mahdawî dan teristimewa lagi saudara sepupunya sendiri, Abû al-Husayn ibn al-'Arabî, yang juga murid Mahdawî. Teks ini, yang baru-baru ini diterbitkan, memuat sebuah bab yang secara khusus menyebutkan keistimewaan (*manâqib*) Syekh Mahdawî.[32] Di samping itu, Ibn 'Arabî menyatakan pada pembacanya bahwa ia bermaksud menulis sebuah karya lepas yang sepenuhnya mengupas tentang keutamaan (*fadhâ'il*) guru dari Tunisia itu.[33] Dan akhirnya, pada mukadimah *Futûhât* yang telah disebutkan sebelumnya, Ibn 'Arabî menyatakan tentang Mahdawî, pembantunya, Ibn al-Murâbith, dirinya sendiri, dan Habasyî: "Kami adalah empat penyangga" (*arkân*)—sebuah ungkapan lain tentang empat Tiang (*awtâd*).[34] Meski begitu, perlu diakui bahwa masih ada persoalan seputar menetapnya Ibn 'Arabî di Tunis untuk kedua kalinya delapan tahun kemudian.

Tahun 590/1194 merupakan tahun yang mengawali masa pengembaraan panjang Ibn 'Arabî dalam ruang tiga-dimensi, bahkan tahun tatkala ia masuk secara bersamaan ke dalam apa yang disebutnya "Bumi-Luas Allah" (*ardh Allâh wâsi'ah*, Q.S. al-Nisâ' [4]: 97) dan "Alam Simbol" (*manzil al-rumûz*). Ia menyatakan bahwa ia memasuki "Bumi-Luas" ini—sebuah negeri yang tak seorang pun ahli geografi mampu memetakannya—pada usianya yang ketiga puluh, dan sejak saat itulah ia tidak pernah dan tidak akan pernah meninggalkannya. Ibn 'Arabî sesekali menyebutnya sebagai "Bumi Hakikat" (*ardh al-haqîqah*), dan secara khusus ia meluangkan seluruh bab 8 *Futûhât* untuk membahasnya.[35] Perlu dikemukakan bahwa gagasan tentang sebuah dunia yang di dalamnya "ruh menubuh dan tubuh meruhani" tidak identik dengan Ibn

---

32 *Risâlah*, diterbitkan oleh A. Taher dalam *Alif* 5, h. 29–32. Mengenai judul yang tepat dari *Risâlah* ini lihat di bawah, bab 5.

33 Sudah pasti karya ini terdapat pada § 119, dalam R.G. O. Yahia, berjudul *Fadhâ'il al-Syaikh 'Abd al-'Azîz Mahdawî*.

34 *Fut.*, I., h. 10; pada bagian ini Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa ia tinggal untuk kedua kalinya di Tunis pada 598 H.

35 *Fut.*, I, h. 126–31. Ibn 'Arabî juga menulis sebuah karya yang secara khusus membahas topik *ardh al-haqîqah*; bdk. R.G. § 40 dan *Fut.*, I, h. 131.

'Arabî. Kami mendapatinya disebutkan dengan berbagai istilah pada penulis-penulis sebelumnya, dan bahkan dalam tradisi pra-Islam.[36] Henry Corbin, dalam sebuah karya penting yang secara khusus membahas topik ini,[37] mengumpulkan sejumlah sumber informasi dan menerjemahkan serta menganalisis teks yang ditulis oleh beberapa penulis, termasuk bab 8 *Futûhât*. Kiranya dalam hal ini cukup dikemukakan beberapa penjelasan penting yang disebutkan dalam bab panjang ini, sekaligus pula melengkapinya dengan uraian agak terperinci yang diambil dari bab 351 *Futûhât*—sumber yang gagal dimanfaatkan Henry Corbin.

Bumi Hakikat, demikian dijelaskan Ibn 'Arabî pada awal bab 8, diciptakan dari "sisa tanah yang digunakan untuk menciptakan Âdam": ia kekal dan abadi (*bâqiyah lâ tafnâ wa lâ tatabaddalu*). Segala sesuatu yang ada padanya dapat hidup dan berkata-kata (*hayy nâthiq*). Para ahli makrifat masuk ke dalamnya melalui ruh, bukan jasad mereka. Dengan kata lain, mereka menanggalkan selubung jasmani mereka di dunia fana ini. Tanah tersebut terdapat di alam *barzakh*, dunia-antara yang di dalamnya ruh menerima raga yang halus. Seperti ditulis Ibn 'Arabî: "Setiap raga yang memiliki ruh, malaikat, dan jin menyelubungi diri mereka, dan setiap bentuk yang ditangkap oleh seorang manusia ketika tidur adalah raga halus yang menjadi bagian dari bumi itu."[38]

Pada bab 351, Ibn 'Arabî mengetengahkan aspek yang sangat berbeda dari Bumi spiritual ini: ia adalah Bumi bagi mereka yang telah melaksanakan pengabdian utuh kepada Allah (*'ubûdiyyah*).

> Pengabdian adalah ketaatan yang sempurna dan murni, selaras dengan esensi terdalam seorang hamba (*dzâtiyyah li al-'abd*) ... Ia hanya terpenuhi di tangan mereka yang tinggal di Bumi-Luas Allah, yang meliputi kebaharuan (*hudûts*) dan kekekalan (*qidam*). Inilah

---

36 Gagasan tentang bumi-lain ini pernah terdapat dalam hadis tentang gunung Qâf dan kota Jâbalqâ dan Jâbarshâ. Bdk. Thabarî, *Tâ'rîkh*, terj. H. Zotenberg, *De la création à David*, Paris, 1984, h. 42–3. Gagasan ini juga terdapat dalam tradisi Mazdean; bdk. Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth* (terj. N. Pearson, Princeton, 1977), h. 3–105.

37 Lihat catatan sebelumnya.

38 *Fut.*, I., h. 130.

> Bumi Allah, dan siapa pun yang tinggal di sana telah utuh mengabdi kepada Allah. Allah menyatukan orang itu dengan Diri-Nya. Dia telah berfirman: "*Hai hamba-hamba-Ku yang beriman, sesungguhnya bumi-Ku luas, maka sembahlah Aku*" (QS al-'Ankabût [29]: 56). Inilah Bumi yang tengah aku bicarakan. *Aku sendiri telah menyembah Allah di bumi ini sejak tahun 590, dan kami kini berada pada tahun 635.* Bumi ini kekal dan abadi. Itulah mengapa Allah menjadikannya kediaman para hamba-Nya dan tempat untuk menyembah-Nya ... sebuah Bumi spiritual yang tertangkap secara kawruhan, bukan secara indriawi (*hiya ardh ma'nawiyyah, ma'qûlah ghayr mahsûsah*) ... [39]

Bagian lain *Futûhât* memungkinkan kita untuk menyimpulkan bahwa kejadian tersebut berlangsung di Tunis, serentak ketika Ibn 'Arabî mencapai Alam Simbol.

> Alam itu sendiri berisi sejumlah Alam lain, seperti Alam Keesaan (*manzil al-wahdâniyyah*), Alam Akal Pertama, Alam Singgasana Suci...dan Alam Bumi-Luas. Ketika aku memasuki Alam ini selagi aku tinggal di Tunis, serta-merta aku berteriak. Tak seorang pun mendengarnya yang tak hilang kesadaran. Kaum wanita yang berada di beranda rumah seketika pingsan. Sebagian mereka terjatuh dari balai-balai ke pekarangan, tetapi dari ketinggian tempat itu mereka tidak terluka. Akulah yang pertama kali siuman. Kami tengah melaksanakan salat di belakang imam. Kulihat semua orang pingsan, terkejut Tak lama kemudian mereka tersadar kembali, dan aku bertanya: "Apa yang terjadi pada diri kalian?" Mereka menjawab: "Engkaulah yang harus menceritakan apa yang terjadi pada dirimu! Engkau berteriak dan menjadi penyebab kejadian yang engkau saksikan." Aku berkata: "Demi Allah, aku tak tahu kalau aku berteriak!"[40]

Seperti kita lihat, Tunis merupakan sebuah tahapan penting dalam pengembaraan Ibn 'Arabî. Di satu sisi, ketika tinggal di kota itulah ia mencapai Bumi Hakikat, dan dengan demikian telah "melaksanakan" pengabdian utuh kepada Allah. Di sisi lain, me-

---

39 *Fut.*, III, h. 224.

40 *Fut.*, I., h. 173.

lalui persahabatannya dengan Kinânî dan Mahdawî hampir selama satu tahun, pendidikan spiritual dan doktrinalnya tamat sudah. Bukan itu saja. Dalam karya tebalnya, *Dîwân*, Ibn 'Arabî menyatakan bahwa di Tunis-lah, pada 590 H, ia mulai mengetahui bahwa dirinya adalah Pewaris ilmu Muhammad:

> Tanpa keraguan sedikit pun, akulah Pewaris ilmu Muhammad,
> dan keadaannya, lahir maupun batin.
> Aku mulai mengetahui hal ini di kota Tunis.
> Melalui perintah Ilahi, aku menerimanya selagi aku berzikir
> Ini kualami pada 590 H ... [41]

Kemungkinan, selama berlangsungnya kejadian spiritual itulah syair-syair tersebut terlontar dari mulutnya, yang membuat malu Mahdawî dan murid-muridnya: "Akulah Alquran dan tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang." Secara umum jelas bahwa "wahyu" di Tunis berkaitan dengan kedudukannya sebagai *wârits* atau Pewaris Muhammad saw., yang dihubung-hubungkan dengan masuknya Ibn 'Arabî ke Bumi-Luas Allah.

> Dalam setiap zaman ada makhluk unik yang
> lantaran kehadirannya zaman itu mencapai keemasan.
> Akulah makhluk itu, hingga akhir zaman.

Sebenarnya, sepengetahuanku tak seorang pun yang telah mencapai tingkat pengabdian (*maqâm 'ubûdiyyah*) yang lebih baik dibandingkan diriku. Dan andaikan makhluk semacam itu ada, dia akan sulit melebihiku karena aku telah mencapai kesempurnaan pengabdian. Akulah Hamba yang Murni dan Sejati. Tak sedikit pun aku bercita-cita mendaku sifat ketuhanan (*rubûbiyyah*).[42]

Sekembalinya ke Andalusia pada tahun yang sama, 590/1194, Ibn 'Arabî sudah berubah. Dalam usia tiga puluh tahun, ia telah mencapai kematangan spiritual dan semenjak saat itu telah mampu mendidik dan mengajar orang lain. Tetapi, ajarannya tidak hanya

---

41 *Dîwân*, h. 232; seluruh syair ini tak dapat dipahami. Kami akan membahas kembali makna peristiwa ini.

42 *Fut.*, III, h. 41.

diperuntukkan segelintir murid yang berkumpul di sekitar dirinya. Sang "Pewaris Muhammad" harus memaklumkan dirinya kepada "semua bangsa" melalui sebuah kumpulan tulisan yang monumental. Pada masa inilah lahir teks pertama dari serangkaian panjang karya yang terus-menerus ditulisnya hingga ia wafat.

PEWARIS IBRÂHÎM

Sekembalinya ke Andalusia, Ibn 'Arabî berlayar dari Qashr Mashmûdah,[43] pelabuhan Maroko yang lebih dikenal sebagai Ksar,[44] yang terletak di pantai selatan Selat Gibraltar kira-kira dua puluh kilometer ke sebelah barat Ceuta. Pelabuhan itu bersambung dengan pelabuhan Tarifa di Spanyol. Tengah malam, demikian Ibn 'Arabî bercerita dalam *Durrah*, ia mendayung perahu untuk pergi mengunjungi Syekh 'Abd Allâh ibn Ibrâhîm al-Mâlaqî[45] yang tinggal di Tarifa. Sufi ini—seperti halnya Syekh Ibn Tharîf yang sangat akrab dengannya—adalah murid Abû al-Rabî' al-Mâlaqî, dan dia terkenal karena *futuwwah* atau kemurahan hatinya yang luar biasa. Menurut penjelasan Ibn 'Arabî mengenai tokoh itu dalam *Rûh*, "Dia selalu terlihat menyibukkan dirinya demi kepentingan orang lain—tak pernah demi kepentingan dirinya sendiri. Dia pergi ke gubernur dan hakim demi urusan orang lain, dan rumahnya selalu terbuka bagi kaum papa."[46]

Dari Tarifa, Ibn 'Arabî melanjutkan perjalanan hingga tiba di Sevilla. Ada sesuatu yang aneh yang terjadi pada dirinya. Sebelum meninggalkan Maghrib ketika masih di Tunis, suatu hari ia menulis sebuah syair yang terilhami oleh pemandangan Masjid Besar (Masjid Zaytûnah) dan teristimewa lagi oleh *maqshûrah* Ibn Mutsannâ. Ibn 'Arabî membacakan syair-syair itu bagi dirinya dan hanya untuk dirinya. Syair-syair itu tak mungkin diketahui siapa pun yang lain—atau sekurang-kurangnya demikianlah menurutnya. Sekem-

---

43 *Durrah*, § 26; *Sufis of Andalusia*, h. 131.

44 Juga disebut al-Qashr al-Shaghîr untuk membedakannya dari al-Qashr al-Kabîr; bdk. *EI2* s.v. Qashr al-shaghîr.

45 *Durrah*, § 26, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 131.

46 *Rûh*, § 26, h. 120; *Sufis of Andalusia*, h. 129.

balinya ke Sevilla, ia berpapasan dengan seorang pemuda yang tak pernah ia lihat sebelumnya, yang membacakan kata demi kata dari syair yang diciptakannya di Tunis. Ibn 'Arabî tak dapat menyembunyikan rasa heran.

> Aku tak pernah membacakannya pada siapa pun! Aku bertanya pada orang itu, siapa yang telah menyusun syair ini, dan dia menjawab bahwa penyusunnya adalah Muhammad ibn al-'Arabî. Aku lalu bertanya: "Kapan kamu mempelajarinya?" Meskipun dipisahkan jarak yang jauh [antara Tunis dan Sevilla], dia memberiku tarikh yang tepat ketika aku menyusunnya. "Dan siapa yang mengajarkan syair itu kepadamu?" Dia menjawab: "Suatu malam, ketika aku berada di bagian timur Sevilla, di pinggir jalan bersama teman-teman, ada orang asing yang tak kami kenal yang kelihatan seperti pelancong (*sayyâh*) lewat di dekat kami dan bergabung dengan kelompok kami. Dia berbincang dengan kami sebentar lalu membacakan syair itu. Karena menurut kami bagus, kami pun mencatatnya. Kami kemudian bertanya, siapakah yang telah menyusun syair itu. Dia menjawab: 'Fulan ibn fulan' (dia memberitahukan namaku kepada mereka). Kami lalu katakan pada orang itu jika kami tidak tahu apa-apa tentang *maqshûrah* Ibn Mutsannâ di kota kami. Dia menjawab: 'Letaknya di sebelah Masjid Besar di Tunis. Di sanalah dia menyusun syair itu—seperti apa adanya!' Tiba-tiba dia raib. Kami tidak tahu siapa gerangan orang itu, atau bagaimana tiba-tiba dia menghilang tepat di depan mata kami ... Ini terjadi pada 590 H, dan kami kini berada pada 635 H.[47]

Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa tokoh gaib yang secara diam-diam menguping monolognya ini adalah salah seorang manusia dari "Alam Gaib" (*rijâl al-ghayb*) yang memiliki kemampuan untuk mendengarkan manusia tanpa mereka sadari, terlepas apakah mereka berbicara dengan suara yang sangat keras atau membatin dalam hati, kemudian membocorkan apa yang mereka dengar. Akan tetapi, haruslah dikemukakan bahwa meskipun Ibn 'Arabî terkadang menggunakan ungkapan *rijâl al-ghayb* dengan longgar—seperti yang sangat lumrah dalam Islam—namun ia memberinya arti yang lebih teknis, yang ditujukannya bagi sekelompok

---

47 *Fut.*, III, h. 338–39.

wali tertentu. Tentang mereka, Ibn 'Arabî telah mempersembahkan sebuah bagian panjang dari berbagai bahan yang dikumpulkannya pada awal jilid kedua *Futûhât*:

> Mereka tak pernah lebih dari sepuluh orang. Mereka orang-orang yang tekun (*khusyû'*) dan tak pernah berbicara kecuali dengan suara yang pelan (*hamsan*), karena mereka tenggelam dalam epifani Zat Yang Maha Penyayang ... Mereka Orang-orang Yang Tersembunyi (*al-mastûrûn*) dan tak dikenal; Allah telah menyembunyikan mereka di bumi dan di langit-Nya. Mereka hanya berbicara pada-Nya, dan tak memikirkan apa pun kecuali Dia: "*Mereka berjalan di atas bumi dengan rendah hati, dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata yang baik*" (Q.S. al-Furqân [25]: 63).[48]

Ibn 'Arabî kemudian menambahkan bahwa kaum sufi juga menerapkan istilah *rijâl al-ghayb* dalam arti yang lebih luas pada orang-orang yang menyembunyikan diri (seperti kasus sahabat misterius Ibn 'Arabî dalam kisah yang diceritakan sebelumnya) dan bangsa jin yang saleh dan beriman serta makhluk yang mendapat pengetahuan dan rezeki mereka dari alam gaib.

Tak lama berselang setelah Ibn 'Arabî kembali ke Andalusia, ayahnya wafat dengan meninggalkan dua anak perempuan yang belum menikah. *Risâlah* yang disebutkan sebelumnya, yang ditujukan Ibn 'Arabî untuk saudara sepupunya, memungkinkan kita menentukan tarikh yang akurat tentang kematian ayahnya. Di situ ia menulis:

> Keutamaan [Syekh Mahdawî], antara lain, akan kusebutkan berikut ini. Suatu malam dia menyampaikan pesan agar aku menemaninya ke tempat pemandian (*hammâm*) yang memang sangat kusukai. Bersama kami malam itu Syekh Abû Muhammad Jarrâh (semoga Allah merahmati), seorang pertapa tekun yang menjadi pengawas pelabuhan. Di tempat itulah akhirnya dia dimakamkan. Ketika kami tiba di pemandian, [Syekh Mahdawî] meletakkan beberapa handuk di depannya dan memanggil muridnya satu per satu. Dia menutupi masing-masing mereka dengan dua buah handuk—

48 *Fut.*, II, h. 11.

salah satunya melingkari tubuh mereka, dan yang lainnya melingkari pinggang mereka—agar kemudian dia dapat menanggalkannya. Selesai, dia melakukan hal serupa padaku dan pada dirinya. Dia menggunakan sebuah handuk yang sangat panjang sehingga agak menutupi tubuh kami yang telanjang.

Kami menghabiskan malam yang indah bersama syekh dalam keadaan sebaik mungkin, "*dalam surga yang tinggi, yang buah-buahnya dekat*" (Q.S. al-Hâqqah [69]: 22–23), hingga sepertiga malam berakhir. Kami kemudian pulang ke rumahnya dan setiap orang berzikir (*awrâd*) hingga terbit fajar. [Pagi hari] ayahku, semoga Allah merahmati, bertanya: "Apa yang terjadi pada syekh di *hammâm*?" Kuceritakan padanya apa yang terjadi. Dia heran dan mencela perilaku semacam itu di saat seperti itu dan di negeri ini.[49]

Doa *tarahhum*, "semoga Allah merahmati", secara tradisional diucapkan ketika menyebut orang yang sudah meninggal dunia. Bahwa Ibn 'Arabî mengucapkan doa ini ketika menyebut ayahnya menunjukkan, ketika ia menulis *Risâlah* sekembalinya dari Tunis pada 590/1194, ayahnya telah meninggal dunia. Sementara itu, teks yang sama mengungkapkan bahwa ayahnya tinggal bersamanya di Tunis pada 590 H saat peristiwa *hammâm* itu. Padahal, kemungkinan besar ayahnya meninggal dunia di Sevilla, karena kita tahu dari bagian lain bahwa dia menghabiskan saat-saat terakhirnya bersama istri dan dua anak perempuannya.[50] Dari berbagai bukti ini dapat kita simpulkan bahwa ayah Ibn 'Arabî wafat pada 590/1194, beberapa saat setelah mereka berkumpul bersama di Tunis, namun sebelum Ibn 'Arabî menulis surat kepada saudara sepupunya sekembalinya ke Sevilla.

Ada satu hal yang tak perlu diragukan lagi: bahwa kematian ayahnya, yang tak lama sesudahnya diiringi oleh kematian ibunya,[51] telah meruntuhkan ketenangan Muhyî al-Dîn yang baru saja tumbuh. Sebagai satu-satunya anak lelaki, ia terpaksa menjadi kepala keluarga dan sejak saat itu kewajiban memberi nafkah bagi

---

49 *Risâlah*, dalam *Alif*, § 5, h. 30.

50 *Fut.*, I, h. 222.

51 *Durrah*, § 3, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 75.

kedua orang saudara perempuannya berada di pundaknya.[52] Tetapi, seperti telah kita lihat, syekh muda itu telah bersumpah akan hidup miskin. Ini berlangsung bertahun-tahun setelah ia meninggalkan semua kekayaannya, memasrahkan semuanya kepada Allah untuk memenuhi segala kebutuhannya. Asketisme seperti ini sulit didamaikan dengan tanggung jawabnya yang baru. Keluarga dekatnya langsung menyadari hal ini, dan menekannya untuk kembali ke dunia dan meninggalkan jalan spiritual. Setiap orang menasihati dan memintanya untuk meninggalkan kesintingan itu dan memikul tanggung jawab yang memang sudah semestinya.

Semua cobaan ini tidak melemahkan Ibn 'Arabî: bertahun-tahun sebelumnya ia telah diperingatkan gurunya, Syekh Shâlih al-Barbarî, akan hal ini. Mengutip perkataannya:

> Masa-masa ini aku baru saja mulai melangkah di jalan spiritual,[53] dan aku telah menerima perintah dari wujud spiritual yang tak kuceritakan pada siapa pun. Syekh [al-Barbarî] berkata padaku: "Anakku, *jika engkau telah merasakan madu, tinggalkan cuka*! Allah telah membukakan jalan itu untukmu. Engkau harus menempuhnya dengan sungguh-sungguh. Berapa jumlah saudara perempuanmu?" Kukatakan, aku memiliki dua saudara perempuan. "Apakah mereka telah menikah?" Kujawab, mereka belum menikah, tetapi yang tertua telah dijanjikan [untuk dilamar] amir Abû al-Alâ' ibn Ghâzûn. "Anakku, ketahuilah bahwa pernikahan itu tak akan terlaksana. Ayahmu dan orang yang engkau ceritakan itu akan wafat, dan engkau akan ditinggal sendirian untuk mengurus ibu dan saudara perempuanmu. Keluargamu akan membujukmu untuk kembali ke dunia agar engkau dapat merawat mereka. Jangan lakukan apa yang mereka pinta, jangan perhatikan ucapan mereka ... Jika engkau mendengarkan mereka, engkau akan diabaikan di dunia dan di akhirat kelak. Terserah padamu."[54]

---

52 Seperti telah disebutkan, nama dua orang saudara perempuannya adalah Umm Sa'd dan Umm 'Alâ'. Bdk. *Kitâb al-Kutub*, h. 36, dalam *Rasâ'il: Kitâb al-Mubasysyirât* , MS. Bayazid, 1636, f0 62b.

53 Ini menunjukkan bahwa kejadian tersebut kemungkinan terjadi pada atau sekitar tahun 598 H.

54 *Durrah*, § 3. dalam *Sufis of Andalusia*, h. 74–75.

Tak lama sesudah itu, makna utuh dari peringatan Syekh Barbarî benar-benar menghampiri Ibn 'Arabî ketika ia berkhalwat di Sevilla. Pada saat itulah ia menjadi penerima warisan Ibrâhîm:

> ... pada malam penyendirian itu, aku menerima pencerahan (*fath*) yang berhubungan dengan zikir yang kubaca. Cahayanya menerangi apa yang selama ini tersembunyi dariku. Cahaya penyingkap ini perlahan memudar dan aku membatin dalam hati: "Inilah penglihatan kontemplatif (*masyhadun khalîliyyun*) Ibrâhîm." Aku tahu, sejak saat ini dan seterusnya, aku adalah Pewaris (*wârits*) umat (*ummah*) yang diperintahkan Allah kepada kami dan rasul-Nya untuk diikuti, dalam firman-Nya: "*Ikutilah [agama] orangtuamu Ibrâhîm, Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim*" (Q.S. al-Hajj [22]: 78).
>
> Aku menyadari kedudukannya sebagai ayah (*ubuwwatahu*) dan kedudukanku sebagai anak (*bunuwwatî*). Guruku, Shâlih al-Barbarî, pernah mengatakan padaku di Sevilla: "Anakku, hati-hatilah merasakan cuka setelah merasakan madu!" Kini aku mengerti apa yang dia maksud."[55]

Sejalan dengan pengertian Ibn 'Arabî tentang *wirâtsah* atau pewarisan, seperti telah dijelaskan sebelumnya, "mewarisi" dari Nabi Ibrâhîm berarti melaksanakan suatu bentuk renungan tentang Hadirat Ilahi yang unik baginya. Tetapi, ini dapat juga berarti memperoleh pembawaan yang menjadi ciri spiritualnya yang khas seperti dijelaskan dalam Alquran, yang menekankan sikap pemaaf dan kasih sayang. Muhyî al-Dîn mendapatkan penegasan tentang hal ini bertahun-tahun kemudian ketika ia tinggal di tanah suci Mekah, saat ia tengah menulis sebuah bab *Futûhât* di depan *maqâm Ibrâhîm*. Secara tradisional istilah *maqâm* ini merujuk pada batu yang digunakan Nabi Ibrâhîm untuk membantu putranya membangun Ka'bah, namun dalam hal ini, seperti akan kita lihat, ia mengandung makna yang lebih mendalam.

> Ketahuilah bahwa ketika aku tengah mulai menulis bagian ini di dekat *maqâm Ibrâhîm* ... aku tertidur dan kudengar salah satu

---

55 *Fut.*, III, h. 488.

ruh dari Cakrawala Tertinggi menyampaikan sebuah pesan dari Allah: "Masuklah ke dalam *maqâm Ibrâhîm*—sebuah *maqâm* yang diperuntukkan bagi seseorang yang senantiasa bersikap lembut (*awwâh*) dan santun (*halîm*). Kemudian dia membacakan sebuah ayat, "*Sesungguhnya, Ibrâhîm adalah seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun*" (Q.S. al-Tawbah [9]: 114). Aku lalu mengerti bahwa Allah tentu akan memberiku kekuatan yang menyertai kesantunan, karena seseorang hanya akan bersikap santun jika ia mempunyai kekuatan. Aku juga mengetahui bahwa Allah pasti akan mengujiku dengan tuduhan-tuduhan keji yang akan difitnahkan kepadaku oleh orang-orang yang mesti kusantuni, meskipun aku memiliki kekuasaan atas mereka. Aku akan menjadi sangat menderita, karena Allah menggunakan kata *halîm* dalam bentuknya yang intensif. Lagi pula, Ibrâhîm disebut sebagai *awwâh*, sebuah kata yang jelas diperuntukkan seseorang yang banyak berkeluh-kesah lantaran pemahamannya akan Keagungan Ilahi dan lantaran ketakberdayaannya untuk memuji Yang Mahakuasa. Makhluk memang tak akan mampu menyucikan dan memuliakan Keagungan Ilahi sebagaimana yang menjadi hak-Nya.[56]

Syekh Barbarî benar. Tak lama berselang setelah dia memberikan peringatan ini, amir yang dijanjikan kepada saudara perempuan Ibn 'Arabî wafat. Kematiannya terjadi beberapa tahun kemudian setelah kematian ayahanda Ibn 'Arabî pada 590/1194. Mengutip kata-kata Ibn 'Arabî sendiri: "Saatnya tiba ketika keluargaku menyalahkan diriku karena gagal memenuhi kebutuhan saudara perempuanku. Kemudian saudara sepupuku datang, dan dengan banyak saran dan pertimbangan memintaku untuk kembali ke dunia demi kebaikan keluargaku."[57]

Ibn 'Arabî tak pernah melupakan ucapan Syekh Barbarî, dan menolak untuk menyerah. Baginya tak ada persoalan untuk mengubah keberadaannya atau meninggalkan *siyâhah*, perjalanan panjang melintasi Andalusia, jauh dari kota-kota besar dan keramaian. Sebagaimana ditulisnya kemudian dalam *Futûhât*: "*siyâhah* merupakan pengembaraan melintasi bumi untuk merenungkan pe-

---

56 *Fut.*, I., h. 722.

57 *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 75.

nampakan jejak abad-abad silam dan umat-umat yang telah binasa."[58] Hingga batas-batas tertentu benar belaka mengatakan bahwa dalam sebagian besar hidupnya—hingga masa-masa ketika ia benar-benar menetap di Damaskus—Ibn 'Arabî tak pernah berhenti melakukan *siyâhah*, pertama kali di Barat dan kemudian di Timur. Dalam hal ini, pengembaraan juga dilakukan dengan tujuan menemui para wali di zamannya demi mendapatkan *barakah* dan pengetahuan mereka, selain juga berkenalan langsung dengan berbagai kelompok manusia spiritual yang kemudian ia jelaskan dengan gamblang dalam tulisan-tulisannya.

Seperti telah kita lihat sebelumnya, salah satu periode pengembaraan ini membawanya bersahabat dengan salah seorang dari tujuh *abdâl*: Asyraf al-Rundî. Di saat-saat itulah, pada 590/1194, pengembaraan itu membawanya pada perjumpaan ketiga dengan Khadhir dan pertemuan dengan seseorang yang derajatnya bahkan lebih tinggi lagi.

> Beberapa waktu kemudian [setelah pertemuan kedua dengan Khadhir di Tunis], aku melakukan perjalanan bersama seorang pria yang menyangkal kekuatan *karâmah* para wali. Aku berhenti sebentar di sebuah masjid tua untuk melaksanakan salat lohor bersama sahabatku itu. Pada saat yang sama, sekelompok orang-yang-menjauhi-dunia masuk ke masjid itu dengan niat yang sama, yakni melaksanakan salat. Di antara mereka terdapat seorang pria yang pernah berbicara padaku di laut, dan yang kemudian dikatakan padaku bahwa itulah Khadhir. Ada juga pria lain dari tingkatan tinggi yang secara hierarkis lebih utama daripada Khadhir (*akbar minhu manzilatan*). Aku pernah bertemu dengan dia sebelumnya, dan kami telah menjalin persahabatan. Aku bangkit dan memberi salam. Dia menjawab salamku dan mengungkapkan kegembiraannya tatkala melihatku. Lalu dia maju memimpin salat. Setelah kami selesai melaksanakan salat, sang imam beranjak pergi. Aku mengikutinya ketika dia bergerak menuju pintu masjid, yang menghadap ke barat, dan dari sana terlihat lautan ke arah sebuah tempat yang disebut Bak-

58 *Fut.*, II, h. 33.

kah.[59] Aku baru saja memulai percakapan dengannya di pintu masjid tatkala orang yang disebut-disebut sebagai Khadhir mengambil sebuah permadani kecil yang disimpan di mihrab, menggelarnya di udara pada jarak tujuh *cubit* (kira-kira 126 inci–pen.) di atas tanah dan naik ke atas permadani itu untuk melaksanakan salat sunah. Aku berkata pada teman seperjalananku: "Tidakkah engkau lihat pria itu dan apa yang dia lakukan?" Dia memintaku untuk memeriksa dan menanyainya. Kutinggalkan sahabatku itu, lalu kuhampiri Khadhir. Selesai dari salatnya, aku mengucapkan salam dan membacakan beberapa ayat kepadanya ... Dia berkata padaku: "Aku hanya melakukan ini demi orang kafir itu", dan dia menunjuk ke arah sahabatku yang mengingkari *karâmah* para wali, yang tengah duduk di sudut masjid memerhatikan kami ... Kemudian kami pergi ke Rota.[60]

Lalu siapakah orang yang lebih utama dibanding Khadhir itu, yang pernah bertemu dengan Ibn 'Arabî dan menjalin persahabatan dengannya? Dia tentulah Kutub (*quthb*) atau salah seorang imam yang secara hierarkis lebih tinggi daripada Khadhir, Tiang keempat. (Dengan sendirinya masalah keutamaan hanya muncul berkaitan dengan *fungsi* yang diemban; sejauh menyangkut derajat spiritual, wali-wali *afrâd*, termasuk pula wali-wali *awtâd*, setara dengan Kutub.) Mungkin kita masih harus membaca pendapat ini pada bagian lain *Futûhât*,[61] di mana Ibn 'Arabî menyatakan bahwa selama pengembaraan ini (*fî ba'dh siyâh*) dia telah bertemu dan menyaksikan dengan mata kepala Imam Kanan,[62] yang salah satu kewajibannya adalah mendidik wali-wali *afrâd*.

---

59 Tak pelak lagi, ini merujuk pada Wâdî Laghâ (kini Rio Barbate), sebuah tempat yang disebut-sebut pakar geografi muslim dekat dengan Wâdî Bakkah atau Wâdî Lakkah; perang terkenal yang menentukan nasib Spanyol pada 92/711 terjadi di pesisirnya. Orografi dan lokasi yang tepat telah menimbulkan perselisihan pendapat; bdk. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, h. 20–21; mengenai Wâdî Bakka, Dozy, *Recherche*, I, h. 305–7. Jika memang ini tempatnya, berarti Ibn 'Arabî kira-kira telah menempuh separuh jarak antara Tarifa dan Rota, kota yang ditujunya.

60 *Fut.*, I., h. 186.

61 *Fut.*, II, h. 572.

62 Ibn 'Arabî menggunakan kata kerja *'âyana* untuk menjelaskan pertemuannya secara fisik dengan Imam Kanan, untuk membedakannya dari pertemuannya secara ruhani (*fî masyhad barzakh*) dengan Imam Kiri.

⚔

Terlepas dari kepergiannya yang lama dan tekanan keluarga, Muhyî al-Dîn masih sempat menyusun dua buah risalah selama beberapa bulan berselang sekembalinya dari Tunis. Tulisan-tulisan yang berasal dari masa mudanya adalah *Kitâb Masyâhid al-Asrâr al-Qudsiyyah* ("Buku Renungan tentang Rahasia-rahasia Suci") dan *risâlah* yang ditujukan kepada sahabat-sahabat Mahdawî yang beberapa kali telah dikemukakan sebelumnya. *Risâlah* ini, yang disunting dan diterbitkan tanpa judul oleh Dr. Taher pada 1985 dari salah satu manuskrip yang agak mutakhir, sepintas berkaitan dengan nomor 625 dan 626 dalam Daftar Umum Osman Yahia. Dengan kata lain, ini hanyalah sebuah karya yang sama dengan judul berbeda, yang disusun—seperti dinyatakan Ibn 'Arabî pada bagian awal teks—pada 590/1194 sekembalinya dari Tunis untuk para sahabat Mahdawî, khususnya untuk saudara sepupunya, Abû al-Husayn ibn 'Arabî. Dari sudut pandang tema yang dibahas dan gagasan yang dikembangkan, *risâlah* ini tampak juga identik dengan nomor 632 Daftar Umum, yang berjudul *Risâlah fî al-Nubuwwah wa al-Walâyah*. Untuk lebih mudahnya, saya akan memberi judul teks yang diterbitkan Dr. Taher itu *Risâlah fî al-Walâyah*, karena kewalian menjadi topik utama *risâlah* itu.

Namun, segalanya bertambah rumit. Dalam ulasan deksriptif atas *Kitâb Masyâhid al-Asrâr* (nomor 432 dalam Daftar), O. Yahia, berdasarkan pernyataan Ibn 'Arabî sendiri dalam pengantar risalahnya, mencatat bahwa risalah itu juga ditulis pada 590 H untuk para sahabat Mahdawî dan kemenakannya. Dengan kata lain, setiap bagian kecil yang termuat di sini sama seperti yang dinyatakan pada bagian awal *Risâlah fî al-Walâyah*. Apakah ini hanya kebetulan? Sebelum menerima jawaban meyakinkan terhadap persoalan ini, kita perlu mengkaji fakta-fakta lebih mendalam lagi. *Pertama*, kita mencatat bahwa dalam *Masyâhid* Ibn 'Arabî menyebut-nyebut karyanya, *Tadbîrât Ilâhiyyah*, *Kitâb Lawâmi' al-Anwâr*, dan karya Ibn Barrajân *Kitâb al-Hikmah*—tiga buah karya yang juga disebutkan dalam *Risâlah*. Bukan cuma itu. Dalam kata pengantar *Masyâhid*, Ibn 'Arabî menyatakan niatnya untuk mempersembahkan sebuah karya yang mengupas keutamaan (*manâqib*)

Syekh Mahdawî; seperti disebutkan sebelumnya, kami temukan rencana serupa dalam *Risâlah fî al-Walâyah*. *Kedua*, meskipun penyunting teks itu tampaknya tidak mengetahui fakta tersebut, beberapa halaman akhir *Risâlah* secara langsung dan sangat jelas berhubungan dengan *Masyâhid*. Pada halaman-halaman tersebut,[63] Ibn 'Arabî menjelaskan alasannya menggunakan sejumlah ungkapan yang rentan disalahpahami pembaca, misalnya "*qâla lî al-haqq*" (Allah berkata padaku), "*qultu lahu*" (aku berkata pada-Nya), atau "*asyhadanî al-haqq*" (Allah menjadi saksi atasku). Ungkapan-ungkapan ini tak pernah muncul dalam *Risâlah fî al-Walâyah* meskipun sering disebutkan pada setiap halaman *Masyâhid*. Di samping itu, Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa dalam mengungkapkan dirinya dengan cara ini, ia hanya mengikuti para pendahulunya seperti penulis *Mawâqif* (*shâhib al-mawâqif*), Niffarî (w. 354/965).[64] Akan tetapi, sementara pola *Kitâb Masyâhid* jelas mengingatkan pada pola karya Niffarî *Mawâqif*, hal serupa tak dapat dikatakan pada *Risâlah*. Dengan kata lain, ini memang disengaja dan bukan terjadi kebetulan.

Apa yang akan kita simpulkan dari semua uraian ini? Ada dua hipotesis. *Pertama*, *Kitâb Masyâhid al-Asrâr* dan *Risâlah fî al-Walâyah* merupakan dua buah karya yang berbeda yang disusun pada situasi yang sama (yang hampir tidak mustahil) dan dipersembahkan kepada tokoh yang sama. Dalam hal ini, *Risâlah*, dalam bentuknya yang kemudian diterbitkan, merupakan penggalan teks yang dengan ceroboh kemudian dibubuhi oleh juru salinnya beberapa kutipan dari *Kitâb Masyâhid al-Asrâr*. *Kedua*, mulanya *Risâlah fî al-Walâyah* dan *Kitâb Masyâhid al-Asrâr* terangkum dalam satu jilid, dengan *Risâlah* sebagai mukadimahnya. Ada dua faktor yang mendorong kita untuk menyimpulkan bahwa hipotesis kedua merupakan hipotesis yang benar. *Pertama*, hasil perbandingan menunjukkan bahwa tiga belas halaman pertama manuskrip *Kitâb Masyâhid al-Asrâr*[65] identik dengan teks *Risâlah*

---

63 *Risâlah fî al-Walâyah*, h. 32–4.

64 Ibid, h. 35.

65 Di sini saya hanya menyebutkan manuskrip yang bisa saya gunakan: Bibliothèque Nationale 6104, ff°8 1–28b.

fî al-Walâyah yang diterbitkan. *Kedua*, kami mengantongi kesaksian meyakinkan dari Ismâ'îl ibn Sawdakîn, yang di bawah bimbingan gurunya menulis sebuah ulasan atas *Kitâb al-Isrâ'* dan *Kitâb Masyâhid* dengan judul *Kitâb al-Najât ... fî Syarh ... Kitâbay al-Isrâ' wa al-Masyâhid*. Ulasan ini, yang hanya merupakan penjabaran dari uraian verbal yang diberikan penulisnya sendiri, memperkuat keyakinan bahwa *Risâlah fî al-Walâyah* kita—yang identik dengan tiga belas halaman pertama manuskrip *Kitâb Masyâhid*—sebenarnya merupakan pengantar bagi risalah ini. Pada awal *Kitâb al-Najât*, Ibn Sawdakîn menjelaskan bahwa dia merasa tidak perlu memberi ulasan atas bagian pendahuluan *Masyâhid* karena hanya berupa "sekapur-sirih" (*muqaddimah wa tamhîd*) yang berisi beberapa ajaran bermanfaat tentang keutamaan Syekh 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî; uraiannya sangat jelas, gamblang (*zhâhir wa jalî*), dan tidak memerlukan penjelasan."[66] Di samping itu, pengkajian yang cermat atas *Risâlah fî al-Walâyah* (bagian pendahuluan *Kitâb Masyâhid al-Asrâr*) menunjukkan bahwa pada beberapa halaman ini, Ibn 'Arabî berusaha memberi alasan terhadap hal serupa yang dikatakannya dalam teks *Kitâb Masyâhid*—yang jelas-jelas ditolak oleh kaum ortodoks garis keras. Maka, dalam mengulas pernyataan yang dinisbahkan kepada Syekh Mahdawî ("Wali pada umat ini adalah nabi pada umat lain"),[67] ia mengemukakan ilham Allah yang dianugerahkan kepada para wali maupun rahasia dan pengetahuan Ilahi yang diberikan kepada mereka, yang membuat mereka berhak mengungkapkan diri dengan cara yang biasanya menjadi hak para nabi, karena—seperti halnya para nabi—mereka mendapat karunia istimewa untuk berbicara dengan Allah. Dalam *Kitâb Masyâhid al-Asrâr*, Ibn 'Arabî beralih dari kata-kata kepada

---

66 *Kitâb al-Najâh min Hujub al-Istishhâb fî Syarh Musykil Fawâ'id min Kitâbay al-Isrâ' wa al-Masyâhid* (ms. Fatih 5322, ff°8 169b–214, f° 172b. Dalam pengantarnya, Ibn Sawdakîn memaparkan keadaan yang mendorongnya menulis ulasan ganda ini di bawah bimbingan Ibn 'Arabî (*imlâ'an 'an al-syaykh 'alayya*).

67 Dalam *Fut.*, I., h. 223, Ibn 'Arabî mengutip pernyataan yang sama sebagai hadis Nabi. Tak ada hadis dengan matan yang persis sama dalam kitab-kitab rujukan utama. Tatapi hadis ini diriwayatkan dengan varian "Ulama adalah pewaris para nabi". Bdk. Bukhârî, *'ilm*, 10; Ibn Mâjah, *muqaddimah*, 17.

tindakan: dengan gaya alegoris yang mengingatkan pada karya Niffarî, *Mawâqif*, ia menjelaskan serangkaian "tempat tafakur" yang masing-masing menampilkan pertemuan langsung dengan Allah.

Bagaimanapun juga, *Kitâb Masyâhid al-Asrâr* tampaknya bukan karya tulis pertama Ibn 'Arabî karena ia menyebutkan sebuah karya lain—*Kitâb al-Tadbîrât al-Ilâhiyyah*—yang tentu telah ditulis sebelumnya, kira-kira sebelum 590/1194 atau pada tahun yang sama. Namun, dalam hal ini kembali muncul persoalan, dan setiap upaya untuk tiba pada penentuan tarikh yang tepat sebagai dasar klasifikasi kronologis karya-karyanya akan berisiko. Ibn 'Arabî menjelaskan pada bagian awal *Tadbîrât* bahwa ia menulis karya tebal ini selama empat hari di Moron (*Mawrûr*), sebuah kota yang letaknya tak jauh dari Sevilla, Andalusia, dan khusus dipersembahkan kepada Abû Muhammad al-Mawrûrî.[68] Ia juga menyebutkan beberapa karyanya yang lain—yang berarti telah ditulis pada saat itu juga[69]—termasuk *Kitâb Insyâ' al-Jadâwil*. Tetapi, jika kita perhatikan Daftar Umum versi Osman Yahia, kita temukan bahwa karya ini (juga dikenal dengan judul *Insyâ al-Dawâ'ir*) ditulis pada 598 H![70] Yahia mendasarkan penentuan tarikh penyusunan *Insyâ' al-Dawâ'ir* atas sepenggal keterangan pada jilid pertama *Futûhât*; tetapi apa yang sebenarnya dikatakan Ibn 'Arabî pada bagian itu? Kepada Syekh Mahdawî ia menulis sebagai berikut:

> Anda telah mengetahui [bab] tentang sebab awal penciptaan alam (*sabab bad' al-'âlam*) yang terdapat pada karyaku berjudul *al-'Anqâ al-Mughrib* ... dan karyaku *Insyâ' al-Dawâ'ir*, yang sebagiannya kutulis (*alladzî allafnâ ba'dhahu*) di rumah Anda ketika aku berkunjung pada 598 H ... Aku membawanya ke Mekah untuk merampungkannya, tetapi kitab ini [*Futûhât*] telah menghalangiku.[71]

---

68 *Tadbîrât Ilâhiyyah*, ed. Nyberg, h. 120.

69 Risalah-risalah tersebut adalah *Kitâb Jalâ' al-Qulûb, Manâhij al-Irtiqâ', al-Mutsallatsât* (tiga naskah yang jelas telah hilang; bdk. O. Yahia, Répertoire Général § 5), *Kasyf al-Ma'nâ* ... (tidak diterbitkan, namun manuskripnya masih ada; Répertoire Général § 338), dan *Kitâb Mathâli' al-Anwâr al-Ilâhiyyah*—judul yang mengingatkan pada judul lengkap *Masyâhid, Kitâb Masyâhid al-Asrâr al-Qudsiyyah wa Mathâli' al-Anwâr al-Ilâhiyyah*.

70 O. Yahia, Répertoire Général § 289.

71 *Fut.*, I, h. 98.

Di samping itu, pada bagian awal *Insyâ' al-Dawâ'ir*, pengarang menjelaskan bahwa ia menulis karya itu untuk 'Abd Allâh Badr al-Habasyî; dan kita hanya menyaksikan kemunculan pertama sahabat Ibn 'Arabî ini dalam hidupnya pada 594/1194 di Fez.

Semua ini memberi kita alasan untuk menduga, jika benar bahwa dalam kasus tertentu Ibn 'Arabî menyusun karyanya "secara tuntas" dan dalam tempo yang singkat,[72] namun terbetik kasus lain yang sebaliknya menyiratkan bahwa penyusunan karya itu terjadi bertahun-tahun, dan dengan demikian memperjelas keterangan kronologis yang terkadang saling bertentangan dan sering kita temukan. Dalam kasus pertama (kasus karya yang diselesaikan sekaligus), kita lihat bahwa Ibn 'Arabî menelaah kembali teks tersebut bertahun-tahun kemudian; ini misalnya terjadi pada *Mawâqi' al-Nujûm*, seperti akan kita lihat nanti. Dalam keadaan seperti ini, mustahil menetapkan tarikh yang tepat mengenai permulaan sebenarnya dari kegiatannya sebagai penulis, atau menentukan mana di antara karya yang benar-benar ditulisnya di masa muda yang pertama kali secara utuh ia selesaikan. Sejauh pertimbangan terakhir, yang paling baik kita lakukan adalah mengumpulkan berbagai penggalan informasi yang tampaknya mengarah pada kesimpulan yang sama, bahwa usia tiga puluh tahun merupakan saat-saat penting, ketika kepakaran spiritualnya mulai terlihat nyata, dan juga ketika sejumlah karya sastra yang diwariskannya kepada kita mulai bermunculan dengan ritme yang sangat cepat. Dalam beberapa karya awal ini kita temukan bahwa tema-tema penting yang kemudian ditata dan digabungkan dalam *Futûhât* mencerminkan keahlian yang tidak hanya bersumber dari kajian mendalam, tapi juga berasal dari kekayaan pengalaman batin.

Kurangnya wawasan kita mengenai tokoh yang dikemukakan dalam *Tadbîrât*, sekali lagi, menjelaskan ambivalensi hubungan Ibn 'Arabî dengan para sufi yang dikenalnya. Sebagai murid dari Ibn Saydabûn, Syams Umm al-Fuqarâ', dan Abû Madyan (yang

---

72 Hal ini tidak hanya berkenaan dengan *Tadbîrât*, yang diselesaikan dalam waktu empat hari, tetapi juga beberapa risalah lain, misalnya *Kitâb al-Yaqîn*, yang ditulis pada 601 H di Hebron, hanya dalam sehari (bdk. R.G. § 834).

sangat mengaguminya), Mawrûrî mungkin dengan sendirinya menjadi salah seorang guru Ibn 'Arabî. Tapi kita sulit memastikan hal itu, karena rujukan tentangnya saling bertentangan. Menurut cerita dalam *Futûhât*,[73] Mawrûrî menjadi *murid* Ibn 'Arabî, karena suatu hari dia bermimpi melihat almarhum saudara lelakinya berkata, "Hanya orang yang mengenal Tuhannya yang dapat melihat-Nya." "Maka," kata Ibn 'Arabî, "dia datang mengunjungiku di Sevilla dan menceritakan mimpinya kepadaku. Dia menjelaskan bahwa dia datang menemuiku karena dia ingin agar aku memberinya pengetahuan tentang Allah. Dia menemaniku hingga dia mengenal Allah sejauh yang mungkin bagi seorang makhluk untuk mengenal-Nya." Pada bagian ini, Ibn 'Arabî menyebut Mawrûrî "*shâhibunâ*" atau "teman kami". Tetapi, pada jilid yang sama dalam *Futûhât*, dalam sebuah bab yang membahas tentang Wali-wali Kutub dan tingkatan mereka,[74] Syekh al-Akbar menceritakan, ia melihat dalam suatu mimpi bahwa Kutub *tawakkul* (penyerahan diri kepada Allah) adalah 'Abd Allâh al-Mawrûrî, dan bahwa ia telah bertemu dengannya dan menjadi sahabatnya (*'ayantuhu wa shahibtuhu*). Demikian pula dalam *Durrah al-Fâkhirah*, ia kembali menyatakan bahwa selama waktu tertentu Mawrûrî tetap menjadi sahabatnya,[75] tetapi dalam *Rûh*, ia menyatakan sebaliknya: "Aku mengunjunginya dan memperoleh manfaat darinya" (*'âsyartuhu mu'âsyaratan wa intafa'tu bihî*).[76] Mungkin pernyataan-pernyataan yang saling bertentangan ini harus dipahami sebagai isyarat bahwa hubungan antara Ibn 'Arabî dan Mawrûrî mirip seperti hubungannya dengan Syekh Abû Ya'qûb al-Kûmî, yang menjadi murid sekaligus gurunya. []

---

73 *Fut.*, IV, h. 510.

74 *Fut.*, IV, h. 76.

75 *Durrah*, § 14, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 108.

76 *Rûh*, § 14, h. 101; *Sufis of Andalusia*, h. 103. Mengenai Mawrûrî, bdk. juga *Fut.*, I., h. 666; IV, h. 217; *Kitâb al-Kutub*, h. 9. Dalam *Rasâ'il*; *Kitâb al-Isfâr*, h. 57, dalam *Rasâ'il: Muhâdharah*, 1906, I, h. 110, 145, 173, 188, 199; II, h. 31, 148, 171, dan sebagainya. Mawrûrî menceritakan mimpi kepada Ibn 'Arabî tentang Abû Madyan yang mengundang pertemuan dengan guru-guru besar sufi. Satu hal yang menjadi pertanyaan, apakah orang yang benar-benar sering bermimpi tentang Abû Madyan ini bukan Ibn 'Arabî sendiri.

6. Fez

"TERANGI AKU"

IBN 'ARABÎ tampak acuh tak acuh terhadap peperangan yang berkecamuk. Sewaktu ia melakoni berbagai pengembaraan dan mulai menyusun karya-karyanya,[1] penduduk Sevilla dicekam ketakutan akibat serangan terus-menerus dari Castile. Ketika gencatan senjata yang ditandatangani pada 586/1190 sudah tidak berlaku lagi, Raja Alphonso VIII memutuskan untuk meneruskan serangan terhadap Dinasti al-Muwahhidûn; pada 590/1194 dia membumihanguskan seluruh kawasan Sevilla.[2] Karena sangat takut, rakyat Sevilla mengirim utusan ke Marakech untuk meminta bantuan dari sultan. Abu Ya'qûb langsung mengumpulkan pasukannya dan bergerak ke Sevilla, yang akhirnya tiba pada tanggal 20 Jumadilakhir 591/1195.[3]

---

1 Setelah *Kitâb Masyâhid al-Asrâr* dan *Risâlah fî al-Walâyah* (jika kita memandang keduanya sebagai dua buah karya yang berbeda—meski ini sulit dipertahankan), yang ditulis pada 590 H, Ibn 'Arabî menulis *Kitâb Tahdzîb al-Akhlâq* pada 591/1195 (bdk. *Fut.*, IV, h. 459; O. Yahia, RG. § 745). Karya ini diterbitkan dengan judul tersebut di Kairo pada 1328 H, bukan oleh Ibn 'Arabî, tetapi oleh Yahyâ ibn 'Adî (bdk. artikel yang ditulis K. Samir dalam *Arabica* XXI, 2, Juni, 1974, h. 111–39 dan XXXI, 2 Juni 1979, 158–78).

2 Marrâkusyî, *Mu'jib*, h. 205.

3 Bosch Vila, *Sevilla islâmica*, h. 167.

Ketika pasukan al-Muwahhidûn menjejakkan kaki di Sevilla, Ibn 'Arabî sendiri tengah berada di Maroko, tepatnya di Fez.

> Aku berada di Fez ketika pasukan al-Muwahhidûn tiba di Andalusia untuk menghadapi musuh yang mengancam Islam. Di sana aku bertemu dengan seorang hamba Allah, seorang sahabatku yang terbaik, yang bertanya: "Bagaimana pendapatmu mengenai bala tentara ini? Akankah mereka menang tahun ini?" Aku balik bertanya: "Menurutmu?" Dia menjawab: "Allah telah berfirman tentang perang ini, dan Dia menjanjikan kemenangan Nabi pada tahun ini juga. Allah menyebutkan hal ini dalam Kitab yang Dia wahyukan tatkala Dia berfirman: "*Sesungguhnya Kami telah memberimu kemenangan yang nyata*" (Q.S. al-Fath [48]: 1). Kabar baik itu terkandung dalam dua kata "kemenangan nyata" (*fathan mubînan*). Perhatikanlah dengan saksama jumlah seluruh bilangan pada huruf-huruf itu." Aku menghitungnya dan menemukan bahwa kemenangan itu bakal terjadi pada 591 H. Aku baru saja kembali ke Andalusia sebelum Allah memberi kemenangan bagi kaum muslim.[4]

Al-Muwahhidûn benar-benar jaya saat itu. Belum berselang dua bulan setelah kedatangan mereka di Sevilla, mereka menghancurkan pasukan Alphonso VIII di Alarcos[5] pada 8 Syakban 591/1195; tanggal yang tak mudah dilupakan oleh orang-orang Castile. Tak pelak lagi, para sejarawan Arab membesar-besarkan makna kemenangan yang sama sekali tidak mengubah perjalanan sejarah itu. Tapi memang benar bahwa sejak saat itu Castile tidak berani lagi menyerang Abû Ya'qûb, dan orang-orang Andalusia hidup damai, sekurang-kurangnya selama beberapa tahun.

"Kota Fez," tulis Idrîsî (w. 560/1165), "mempunyai banyak rumah, istana, dan perdagangan. Penduduknya giat bekerja, dan arsitektur mereka—seperti halnya industri mereka—memiliki kualitas yang tinggi. Bahan pokok dan segala persediaan melimpah. Terigu, khususnya, lebih murah di sana dibanding di kawasan tetangga. Produksi buah sangat penting. Sejauh mata memandang

---

4 *Fut.*, IV, h. 120.

5 Mengenai penjelasan tentang Alarcos, bdk. *EI*² s.v. *'Arak*; Marrâkusyî, *Mu'jib*, h. 205–6.

terlihat air mancur berkubah, tanggul-tanggul air yang melengkung dan dihiasi aneka macam pahatan dan benda-benda indah lainnya. Daerah-daerah di sekelilingnya disuplai aliran air yang memancar deras dari sejumlah mata air dan membuat segalanya tampak hijau dan segar. Taman-taman dan kebun anggur terawat baik, dan setiap penduduk bangga dan hidup leluasa."[6]

Selain menjadi lalu-lintas perniagaan yang penting (terutama karena letak geografisnya yang strategis), Fez juga merupakan sentra kegiatan intelektual dan agama, khususnya pada masa Dinasti al-Muwahhidûn. Para pujangga dan sastrawan datang dari pelbagai penjuru Kerajaan al-Muwahhidûn untuk memamerkan karya mereka; banyak ulama Andalusia maupun Maghrib berkumpul di sana untuk bertukar pikiran. Lebih bijaksana dan tidak terlalu ramai, kaum sufi datang untuk mencari guru atau agar dapat menjalankan ibadah di tengah lingkungan yang kondusif.

Ibn 'Arabî, tak diragukan lagi, termasuk salah seorang dari mereka. Kecuali jika kita mengikuti Dominique Urvoy yang cenderung mengira bahwa "naluri untuk mengungsi"-lah yang telah mendorong syekh muda itu meninggalkan Andalusia menuju Fez, persis di saat yang sama ketika Castile mengancam akan menghancurkan Sevilla dan daerah sekitarnya. Urvoy bercerita mengenai Ibn 'Arabî sebagai berikut:

> Ketika naluri untuk mengungsi menjadi sangat kuat pada dirinya, ia kembali ke Andalusia karena, pikirnya, orang-orang Kristen itu akan dikalahkan, tetapi pergi lagi ketika ia menyadari bahwa pikirannya itu keliru ...[7]

Bagaimanapun juga, penafsiran atas hal ini sangat lemah. *Pertama*, keterangan *Futûhât* yang dikutip pada bagian awal bab ini jelas menunjukkan bahwa Ibn 'Arabî kembali ke Andalusia *sebelum* perang Alarcos yang berakhir dengan kemenangan kaum muslim meskipun, seperti dikatakannya sendiri, sejak awal ia sebenarnya telah mengetahui kemenangan al-Muwahhidûn. *Kedua*,

---

6 Idrîsî, *Nuzhah al-Musytâq*, terj. Dozy dan de Goeje, h. 86–7; bdk. juga terjemahan Hadj Sadok, *Le Maghrib au 12e siècle*, h. 86.

7 D. Urvoy, *Le Monde des Ulémas andalous*, h. 191.

Ibn 'Arabî kembali meninggalkan Andalusia pada 593/1196, ketika ancaman kaum Kristen sementara telah ditanggulangi, dan kembali pada 595/1198. Sebenarnya, sulit menetapkan adanya hubungan antara perjalanan Ibn 'Arabî ke Maghrib dan peristiwa-peristiwa sejarah yang terjadi saat itu, karena antara tahun 589 dan 597 H ia bolak-balik menyeberangi Selat Gibraltar. Tetapi, tampak alasan di balik kepergiannya ke Fez lebih bersifat spiritual. Di satu sisi, perjalanan itu memberi kesempatan bagi Ibn 'Arabî untuk menjauh dari kemungkinan "kembali ke dunia". Di sisi lain, Fez merupakan benteng dari kehidupan tasawuf di Maroko.

Di Fez, ia bertemu dengan dua orang gurunya, Abû 'Abd Allâh al-Daqqâq dan Ibn Hirzihim (w. 559/1165). Ibn 'Arabî sebetulnya tidak mengenal langsung kedua tokoh ini, tetapi kemungkinan besar ia bersahabat dengan murid-murid mereka dan melalui para murid itu ia menerima ajaran mereka secara lisan. Setidaknya kita mengetahui bahwa ketika pertama kali menetap di Fez, ia bertemu dengan ahli hadis Muhammad ibn Qâsim ibn 'Abd al-Rahmân al-Tamîmî al-Fâsî (w. 603/1206). Menurut Ibn al-Abbâr—yang pernah memujinya karena keutamaannya sebagai seorang perawi hadis (*râwî*)[8]—Muhammad ibn Qâsim menetap selama lima belas tahun di Timur, dan bertemu dengan tokoh terkenal Abû Thâhir al-Silafî (w. 578/1182). Tapi tokoh ini bukan sembarang ahli hadis. Dia juga seorang sufi, salah satu di antara mereka yang menyerahkan *khirqah* kepada Ibn 'Arabî. Dikisahkan bahwa dia tidak terlalu banyak meriwayatkan hadis kepada Ibn 'Arabî dan mewariskan beberapa *akhbâr* tentang para wali Fez, khususnya Abû 'Abd Allâh al-Daqqâq.[9] Dia mengabadikan *akhbâr* ini dalam salah satu karyanya, *Kitâb al-Mustafâd fî Dzikr al-Shâlihîn ... fî Madînah*, yang dipelajari Ibn 'Arabî di bawah bimbingannya.[10]

---

8 *Takmilah*, ed. Codera, § 1064. Harus diingat bahwa Muhammad ibn Qâsim disebutkan dalam daftar para guru dalam *Ijâzah* Ibn 'Arabî, h. 180.

9 Bdk. misalnya, *Fut.*, I, h. 244; IV, h. 503. Mengenai pertemuan mereka pada 591/1195, lihat *Fut.*, IV, h. 541.

10 *Fut.*, IV, h. 503. Sayangnya, karya hagiografis mengenai para wali Fez ini tampaknya telah hilang: bdk. kata pengantar Ahmad Tawfîq atas karya Tâdilî, *Tashawwuf*, h. 15–18.

Ibn 'Arabî juga menjalin persahabatan dengan dua tokoh sufi terkenal, Abû 'Abd Allâh al-Mahdawî (sama sekali tak ada kaitannya dengan 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî) dan Ibn Tâkhmîst. Mengenai Abû 'Abd Allâh al-Mahdawî, yang wafat di Fez pada 595/1198, Tâdilî menceritakan bahwa dia menyelamatkan penduduk kota dari kelaparan dengan membagikan terigu kepada setiap penduduk, dan bahwa dia menghabiskan waktu selama empat puluh tahun di Masjid Agung dengan duduk menghadap kiblat.[11] Ibn 'Arabî juga menjelaskan bahwa Abû 'Abd Allâh al-Mahdawî termasuk salah seorang dari kelompok *malâmiyyah*[12] dan kategori spiritual "para perindu" (*ahl al-isytiyâq*). Kelompok ini, yang jumlahnya tak pernah lebih dari lima orang, adalah orang-orang yang bersalat lima waktu.

> Masing-masing mereka benar-benar menegakkan salat lima waktu ... Melalui merekalah Allah mempertahankan kelangsungan dunia. Ayat mereka dalam Alquran adalah: "*Peliharalah segala salat[mu], dan peliharalah salat 'wusthâ*" (Q.S. al-Baqarah [2]: 238). Mereka tak pernah berhenti mengerjakan salat, siang dan malam. Shâlih al-Barbarî, yang kukenal dan menjadi sahabatku hingga wafat, adalah salah seorang dari mereka, seperti halnya Abû 'Abd Allâh al-Mahdawî dari Fez, yang juga bersahabat baik denganku.[13]

Ibn 'Arabî juga mencatat dalam *Rûh al-Quds*[14] bahwa selama enam puluh tahun Mahdawî selalu menghadap ke arah kiblat—sebuah penjelasan yang juga diperkuat oleh riwayat dalam *Tashawwuf*.

Sedangkan 'Abd Allâh Ibn Takhmîst (w. 608/1211)—yang menurut Tâdilî telah menyelamatkan penumpang sebuah perahu yang akan karam hanya dengan kedatangannya[15]—dijelaskan oleh Ibn 'Arabî juga termasuk *malâmî* yang konon, menurut tokoh-tokoh sezamannya, merupakan salah seorang wali *abdâl*.[16]

---

11 *Tashawwuf*, § 168, h. 332–34.

12 *Fut.*, III, h. 34.

13 *Fut.*, II, h. 23.

14 *Rûh*, § 36, h. 123; *Sufis of Andalusia*, h. 135.

15 *Tashawwuf*, § 213, h. 390–91.

16 *Ruh*, § 27, h. 121; *Sufis of Andalusia*, h. 132, *Fut.*, III, h. 15, 34.

Selama menetap di Fez, kira-kira pada 591 H, Ibn 'Arabî juga bertemu dengan teolog terkenal Ibn al-Kattânî (w. 597/1200),[17] dan terlibat perdebatan dengannya seputar masalah sifat-sifat Tuhan. Ini merupakan isu krusial yang telah memecah-belah para teolog muslim. Sebagian menolak eksistensi sifat-sifat Tuhan sebagai hal yang berbeda dari Zat Tuhan, sebagian lagi mengajarkan *tasybîh*, antropomorfisme, sementara yang lainnya—kaum Asy'ariyyah—mengakui eksistensi sifat ilahiah sebagai hal yang berbeda dari Zat Tuhan, tetapi sifat-sifat itu tidak dapat terpisahkan dari Zat-Nya. Ibn 'Arabî menyatakan pendiriannya dengan jelas pada bagian awal *Futûhât*.

> Mengatakan bahwa Allah Maha Mengetahui, Mahahidup, Mahakuasa, dan sebagainya—semua itu jelas memiliki hubungan (*nisab*) dan keterkaitan (*idhâfât*) dengan-Nya, tetapi bukan sebagai esensi-esensi terpisah (*a'yân zâ'idah*), karena hal itu sama artinya dengan menisbahkan kelemahan pada Zat Tuhan. Kesempurnaan apa pun yang diperoleh dengan menambahkan sesuatu sejatinya adalah kelemahan, mengingat kesempurnaan itu berasal dari tambahan ini. Tetapi Dia Mahasempurna dalam Zat-Nya. Dengan demikian, mustahil menambahkan sesuatu yang terpisah kepada Zat-Nya, tetapi tidak mustahil menisbahkan hubungan dan keterkaitan kepada-Nya. Orang yang menyatakan bahwa sifat-sifat itu bukanlah Dia, tetapi sekaligus pula bukan selain Dia, jelas-jelas membuat pernyataan yang keliru...[18]

Tesis terakhir ini diyakini oleh Muhammad Ibn al-Kattânî.

> Di Fez, aku bertemu dengan Abû 'Abd Allâh Ibn al-Kattânî, salah seorang teolog spekulatif (*mutakallimûn*) terkemuka pada masanya di Maroko. Suatu hari dia bertanya padaku mengenai sifat-sifat Tuhan. Aku mengemukakan pendapatku mengenai hal itu, lalu kutanyakan bagaimana pendapatnya: "Apakah Anda setuju dengan pendapat *mutakallimûn*?" Dia menjawab: "Akan kukatakan pendapatku. Sejauh yang aku dan para sahabatku ketahui, mustahil menya-

17 Mengenai teolog terkenal ini, bdk. *Takmilah*, ed. Codera, § 1062; *Tashawwuf*, § 165, dan mukadimah h. 16.

18 *Fut.*, I, h. 42. Mengenai topik yang sama, lihat juga *Kitâb al-Masâ'il* dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948, h. 22.

takan adanya suatu tambahan (*zâ'id*) pada Zat Allah, yang disebut sebagai sifat (*shifah*) ... Tetapi, kami menyatakan bahwa tambahan ini bukanlah Dia dan sekaligus pula bukan selain Dia ..." Aku berkata: "Hai Abû 'Abd Allâh! Akan kukatakan padamu apa yang pernah diucapkan Rasulullah pada Abu Bakr atas penafsirannya tentang sebuah mimpi: engkau separuh benar dan separuh salah!"[19]

... Dia seperti orang yang disesatkan Allah karena ilmunya. Tak ada masalah dengan keimanannya. Yang jadi masalah hanyalah pemikirannya.[20]

✂

Fez pada 591/1195—seperti halnya Tunis dan setiap kota yang disinggahinya dalam waktu yang lama—bagi Ibn 'Arabî menjadi sebuah tahapan yang sarat dengan kejadian-kejadian visioner. Kendati semua itu tak sepenting kejadian yang dialaminya di sana dua tahun kemudian, tetapi ini menunjukkan perkembangan spiritualnya. *Pertama*, sebuah bagian dalam *Futûhât* menyatakan bahwa di Fez-lah, yakni pada 591/1195, ia mencapai "Tempat perjanjian antara tumbuhan dan Kutub".[21] Ia juga menjelaskan bahwa dengan tercapainya Tempat ini, sejak awal ia telah mengetahui (dan karenanya bukan semata-mata atas dasar pertimbangan arit-

---

19 Bdk. Bukhârî, *ta'bîr*, 47, *îmân*, 9.

20 *Fut.*, IV, h. 22. Ini mengingatkan kita pada Q.S. al-Jâtsiyah [45]: 23. *Man adhalla allâh 'alâ 'ilm*, yang biasanya diterjemahkan menjadi: "Orang yang sengaja disesatkan Allah". Namun, para penafsir berbeda pendapat mengenai arti *'alâ 'ilm*, dan terjemahan di atas memberikan arti yang tampaknya lebih selaras dengan konteks kejadian ini. Lihat juga *Fut.*, I, h. 319, III, h. 8 dan IV, h. 80, yang di dalamnya Ibn 'Arabî menjelaskan perdebatan lain yang terjadi antara dirinya dan Ibn al-Kattâni soal pengetahuan "yang dikaruniakan" Allah (*'ilm al-mawhûb*). Layak pula dicatat bahwa menurut Tâdilî (*Tashawwuf*, §. 169, h. 335), Ibn al-Kattâni juga seorang zahid.

21 *Fut.*, III, h. 140. Seperti yang telah kita lihat, Kutub menempati kedudukan tertinggi dalam hierarki perjalanan spiritual; dialah khalifah Allah dalam arti yang sebenarnya. Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa sebagian Kutub memiliki kekuasaan duniawi maupun spiritual yang berhubungan erat dengan gelar itu; menurutnya, ini secara khusus hanya berlaku pada empat orang khalifah pertama (*Fut.*, II, h. 6). Berarti, kewenangan Kutub menjangkau keseluruhan makhluk, termasuk dunia nabati, mineral, dan hewan, yang patuh kepadanya seperti halnya manusia yang mengakuinya. Bdk. *Kitâb al-Manzil al-Quthb*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948.

matis, seperti disinggung sebelumnya) kemenangan al-Muwahhidûn di Los Alarcos. Sebab dalam hal ini, mencapai "Tempat" ini, seperti halnya tempat-tempat lainnya, berarti menguasai sejumlah ilmu istimewa yang berkaitan dengannya. Tiga dari ilmu ini perlu kita perhatikan: "ilmu pencerahan akan wahyu" (*futûh al-mukâsyafah*), "ilmu pencerahan akan rasa manis" (*futûh al-halâwâ*), dan "ilmu pencerahan akan tutur kata" (*futûh al-'ibârah*). Sekilas, ketiga gagasan itu tampaknya sangat musykil, dan untuk memahaminya secara utuh kita harus merujuk pada bab 216 *Futûhât*, di mana Ibn 'Arabî menjelaskan dan menelaah ketiga bentuk pencerahan tersebut.

Ibn 'Arabî mengawalinya dengan menjelaskan "pencerahan tutur kata".

> [Ini] hanya diberikan kepada seorang pengikut Muhammad yang sempurna, meskipun di lain waktu dia menjadi pewaris bagi nabi yang lain. Tingkatan (*maqâm*) paling kuat yang dicapai seseorang yang telah menerima pencerahan ini adalah *maqâm* kejujuran (*shidq*) dalam setiap tutur kata, gerak-gerik, dan diam ... Orang seperti itu tak mampu membayangkan dalam pikirannya apa yang akan dikatakannya, untuk kemudian merangkainya dengan merenung dan akhirnya mengucapkannya. Baginya, saat berbicara sama dengan saat dia memikirkan ucapan yang dengannya dia mengungkapkan pikirannya ... Dari semua manusia yang pernah kutemui sepanjang hidupku, aku tak pernah bertemu dengan orang yang memancarkan jejak dari bentuk pencerahan ini. Meski demikian, orang semacam itu mungkin ada, hanya saja aku belum pernah bertemu dengan mereka. Tapi satu hal yang kuyakini dan dapat kupastikan, bahwa aku adalah salah seorang dari mereka ...[22]

Dari bagian ini dapat kita lihat bahwa hanya pengikut Muhammad yang sempurna yang bisa mencapai pencerahan ini. Ibn 'Arabî juga menjelaskan pada bagian paling awal bab itu bahwa dari *maqâm* "kejujuran" ini bersumber *i'jâz al-qur'ân*, kemukjizatan Alquran.

---

22 *Fut.*, II, h. 506.

Aku ajukan pertanyaan mengenai masalah itu dalam mimpiku. Jawaban yang diberikan kepadaku adalah: "[*I'jâz*] meliputi sikapmu yang hanya mengatakan kebenaran dan hanya apa yang sesuai dengan kenyataan (*amr al-wâqi' al-muhaqqaq*) tanpa mengimbuhi tambahan apa pun, tanpa membohongi diri sendiri. Jika ucapanmu seperti itu, maka ia akan menjadi mukjizat (*mu'jiz*)."

Pada jilid pertama *Futûhât*, Ibn 'Arabî kembali menyebutkan mimpi ini dengan ungkapan yang lebih khusus: "Dalam mimpi, aku ditanya: 'Apakah engkau tahu apa itu kemukjizatan Alquran?' 'Tidak,' kataku. Lalu katanya: 'Sudah nyata bahwa Alquran menyampaikan Kebenaran (*al-haqq*). Amalkan kebenaran dan ucapanmu akan menjadi mukjizat.'"[23] Ini paparan yang sangat menarik, jika kita ingat betapa pentingnya penuturan yang ketat dan harfiah dari firman Allah dan sabda Nabi itu bagi Ibn 'Arabî.[24]

Ibn 'Arabî melanjutkan,

> Kategori kedua adalah pencerahan rasa manis dalam batin (*fath al-halwâ al-bâthin*) ... Meskipun bersifat spiritual (*ma'nawiyyah*), rasa manis ini tetap dapat dikecap melalui cara yang sama seperti kita mengecap suhu dingin dari air dingin... Siapa pun yang mengalaminya akan merasakan kenyamanan pada sekujur anggota tubuhnya, dan semacam mati rasa... Rasa manis ini tak memiliki batas waktu, dan yang kualami berbeda-beda. Terkadang ia menghinggapi diriku selama aku mengerjakan sesuatu dan itu berlangsung sekejap, tetapi terkadang pula ia datang selama beberapa hari sebelum akhirnya hilang ...[25]
>
> Bentuk ketiga adalah pencerahan wahyu yang timbul karena mengetahui Allah di dalam segala sesuatu. Pertama-tama, ketahuilah bahwa Allah terlalu agung dan terlalu mulia untuk dapat diketahui Zat-Nya. Namun demikian, Dia dapat diketahui di dalam segala sesuatu ... Sebenarnya, segala sesuatu merupakan hijab dari Allah. Ketika hijab itu tersingkap, terungkaplah apa yang ada di baliknya. Barang siapa memiliki wahyu, niscaya dia akan melihat Allah di

---

23 *Fut.*, I, h. 227.

24 Dalam kaitan ini, lihat *Fut.*, I, h. 248, 403; IV, h. 67.

25 *Fut.*, II, h. 506.

dalam segala sesuatu, sebagaimana Nabi menyaksikan apa yang terjadi di belakangnya[26] ... Aku sendiri merasakan *maqâm* ini—segala puji bagi Allah!

Di samping itu, mustahil mengetahui Allah di dalam segala sesuatu kecuali melalui manifestasi segala sesuatu dan melalui peniadaan status mereka. Mata kaum awam berhenti pada status segala sesuatu, sedangkan mata orang yang memiliki pencerahan wahyu tak melihat apa pun di dalam segala sesuatu kecuali Allah. Di antara mereka, ada orang-orang yang melihat Allah di dalam segala sesuatu, dan ada pula yang melihat segala sesuatu sekaligus pula Allah di dalamnya ... Pencerahan terbesar dalam hal ini adalah tatkala melihat Allah menjadi setara dengan melihat alam (*yakûnu 'ayn ru'yatihi iyyâhu 'ayn ru'yatihi al-'âlam*) ... Aku tak menemukan seorang pun dari hamba-hamba Allah yang membahas ihwal pencerahan ini selain diriku, yang telah mengkaji masalah ini.[27]

Paragraf terakhir ini memerlukan penjelasan karena secara eksplisit maupun implisit merumuskan beberapa pemikiran mendasar bagi ajaran Ibn 'Arabî. Ajaran pertama yang dapat langsung kita tangkap adalah bahwa *Allah hanya dapat diketahui di dalam segala sesuatu*, karena, menurut Ibn 'Arabî, Dia hanya dapat diketahui dalam kedudukan-Nya sebagai *rabb* atau pencipta segala sesuatu, sedangkan Hakikat Zat Tuhan sama sekali tidak dapat diketahui. Pandangan tentang *rabb*, seperti tersirat pada kutipan di atas, merupakan salah satu tema yang sering dikemukakan dalam ajaran Syekh al-Akbar. Setiap wujud—atau secara umum, segala sesuatu, karena menurutnya segala sesuatu itu bernyawa—berada di bawah kekuasaan Asma Ilahi yang menjadi *Rabb* atau "Penciptanya" sendiri, dan karena itu ia menjadi lokus epifaninya.[28] Dengan demikian, menurut Ibn 'Arabî, semua yang kita ketahui tentang Allah adalah *rabb* kita sendiri. Inilah salah satu mak-

---

26 Ini merujuk pada hadis "Aku melihatmu dari belakang punggungku". Bdk. Bukhârî, *îmân*, 3; Muslim, *shalât*, 110–11. Nanti kami akan memperjelas fenomena ini, yang dialami Ibn 'Arabî di Fez pada 593 H.

27 *Fut.*, II, h. 507–8.

28 Mengenai konsep *rabb*, bdk. misalnya, *Fushûsh*, I, h. 81. 119; Su'âd al-Hakîm, *Mu'jam*, § 283, h. 506–14; Henry Corbin, *Creative Imagination*, h. 94, 120, 142, 149–52, dsb.

na dari hadis yang sering diulasnya: "Barang siapa mengenal dirinya sendiri, niscaya mengenal Tuhannya" (*man 'arafa nafsahu 'arafa rabbahu*); dengan kata lain, mengenal Asma Ilahi yang mengaturnya.[29] Bahkan, dan inilah yang terpenting, pengetahuan tentang segala sesuatu benar-benar mendahului pengenalan akan Allah. Seperti dikatakan Ibn 'Arabî pada bagian yang sama dalam *Futûhât*: "Tujuannya adalah mengenal Allah dalam kedudukan-Nya sebagai Pencipta alam, dan pengetahuan ini hanya dapat dicapai setelah memperoleh pengetahuan tentang alam. Demikianlah yang dipahami hamba Allah yang paling sempurna, dan itu sebabnya mengapa Rasulullah bersabda, 'Barang siapa mengenal dirinya, niscaya akan mengenal Tuhannya.'" Yang juga layak diperhatikan adalah fakta bahwa gagasan "Tuhan dapat diketahui di dalam segala sesuatu" juga tersirat dalam gagasan lain yang secara khusus identik dengan Ibn 'Arabî dan terkait dengan gagasan tentang *rabb*: konsep *tajalliyât* atau "penyingkapan-diri". Ini dikarenakan segala sesuatu merupakan wadah teofani yang dengan melihatnya seseorang dapat melihat Tuhan.[30]

Akhirnya perlu dicermati bahwa Ibn 'Arabî memastikan perbedaan antara orang yang hanya melihat Tuhan di dalam segala sesuatu dan orang yang melihat segala sesuatu dan Tuhan di dalamnya. Kedua pendirian ini terkait dengan sudut pandang *wâqif*, yakni orang yang datang berlindung pada Hadirat Ilahi dan sejak saat itu dan seterusnya tak melihat apa pun kecuali Allah,[31] dan *râji'*, yaitu orang yang telah kembali dari Allah menuju makhluk, seraya tetap hadir bersama Allah karena dia melihat Wajah Allah di dalam segala sesuatu. Menurut Ibn 'Arabî, yang kedua lebih utama daripada yang pertama. Seperti ditulisnya pada bagian lain *Futûhât*: "Mendekat kepada Allah namun [secara bersamaan] dekat dengan makhluk merupakan karunia sempurna [yang diperoleh

---

29 Mengenai penafsiran Ibn 'Arabî atas hadis ini, bdk. pengantar M. Chodkiewicz atas terjemahan Balyânî, *Épitre sur l'Unicité absolue*, h. 27–39.

30 Mengenai konsep *tajalliyât* (yang akan kami bahas kembali), bdk. *Fushûsh*, I, h. 79, 81; Su'âd al-Hakîm, *Mu'jam*, § 117, h. 257 dst.; Henry Corbin, *Creative Imagination*, h. 184–215.

31 Pendirian ini dianut kaum *laysiyyah*, yaitu orang-orang yang menolak realitas duniawi; bdk. Balyânî, *Épitre*, pengantar.

manusia] dari Asma Ilahi."[32] Tapi masih ada tingkatan lain yang bahkan lebih tinggi: tingkatan yang di dalamnya "melihat Tuhan setara dengan melihat alam". Hamba yang mencapai tingkatan ini tak pernah berhenti merenungkan kemajemukan dalam Yang Esa dan Yang Esa dalam kemajemukan.

Pada 591 H itu juga, dan kemungkinan besar di Fez, Ibn 'Arabî untuk pertama kalinya mencapai "Tempat Cahaya", yang di dalamnya ia diajarkan perihal perbedaan antara raga indriawi (*ajsâm*) dan raga ruhani (*ajsâd*). Pada awal bab 348 *Futûhât*, ia menulis sebagai berikut:

> Ketahuilah bahwa Tempat ini merupakan salah satu dari Tempat Keesaan dan Cahaya (*min manâzil al-tawhîd wa al-anwâr*). Allah membuatku dapat mencapainya *pada dua kesempatan*; di Tempat inilah aku mulai memahami perbedaan antara raga indriawi dan raga ruhani. Raga indriawi (*ajsâm*) adalah sesuatu yang diketahui oleh orang awam, terlepas apakah raga itu halus dan tembus-cahaya atau kasar, dapat dilihat mata telanjang atau tidak. Raga ruhani (*ajsâd*) adalah raga yang di dalamnya ruh memanifestasi seraya terjaga [ketika seseorang menerimanya] dalam bentuk raga indriawi (*ajsâm*). Raga ruhani juga berupa bentuk yang ditangkap seseorang dalam tidurnya. Ia mirip dengan raga indriawi namun berbeda darinya.[33]

Pada 593/1196, Ibn 'Arabî mencapai Tempat Cahaya untuk kedua kalinya dengan cara yang paling spektakuler, seperti akan kita lihat nanti. Sebelum menginjak peristiwa yang kedua ini, layak diperhatikan bahwa riwayat yang dikemukakan di atas tampaknya perlu digabungkan dengan bagian lain dalam *Futûhât* tentang "Tempat Peleburan Diri dari Dosa" (*al-fanâ' 'an al-mukhâlafât*). Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa orang yang merasakan *fanâ'* atau peniadaan diri ini, ada dua macam.

> Ada orang-orang yang dosa-dosa (*ma'âshi*) mereka tidak ditakdirkan (*lam yuqdar 'ulayhim*). Mereka hanya melakukan perbuat-

---

32 *Fut.*, IV, *bâb al-asrâr*; Balyânî, *Épitre*, h. 32.

33 *Fut.*, III, h. 186. Ibn 'Arabî secara agak khusus menjelaskan (h. 187) bahwa ia mencapai Tempat itu pada 591 H.

an yang dibolehkan (*mubâh*), meskipun kelihatannya mereka melakukan perbuatan maksiat (*mukhâlafât*) yang di kalangan umat dinilai sebagai perbuatan dosa (*ma'âshî*) ... Karena telah dikatakan kepada mereka sedemikian rupa sehingga mereka dapat mendengar dan memahami: "Lakukan apa yang engkau inginkan, Aku telah mengampunimu,"[34] seperti yang pernah dikatakan kepada para pejuang perang Badar. Bagi mereka, status hukum perbuatan dosa telah dihilangkan (*faniyat 'anhum ahkâm al-mukhâlafât*) ...

Sementara itu, ada orang-orang yang mengetahui rahasia takdir (*sirr al-qadar*) ... Mereka telah melihat apa yang telah ditakdirkan atas mereka untuk nanti mereka perbuat, karena perbuatan ini adalah perbuatan mereka, dan bukan karena perbuatan ini berstatus hukum begini atau begitu [dibolehkan atau dilarang]. Mereka telah menyaksikan hal ini dalam Kehadiran Cahaya Murni (*hadhrah al-nûr al-khâlish*) ... Di bawah Kehadiran ini ada dua Kehadiran yang lain: Kehadiran Kegelapan yang Semu (*shadfah*) dan Kehadiran Kegelapan yang Murni (*al-zhulmah al-mahdhah*). Dalam Kehadiran Kegelapan yang Semu, kewajiban hukum (*taklîf*) muncul, Firman terpecah ke dalam kata-kata, dan Kebaikan dibedakan dari Kejahatan, sementara Kehadiran Kegelapan adalah Kehadiran kejahatan yang tak mengandung sedikit pun kebaikan ...

Maka, ketika manusia dari golongan kedua ini melihat apa yang mereka lihat di bawah Kehadiran Cahaya, mereka segera melakukan semua perbuatan yang mereka tahu berasal dari diri mereka. Akan tetapi, dalam melakukan hal itu mereka "sirna" ke dalam status kedekatan atau jarak yang [biasanya] tersembunyi di balik perbuatan itu. Sejak saat itu mereka patuh atau membangkang tanpa berniat sedikit pun untuk mendekatkan diri [kepada Allah] atau melanggar larangan ...

Kefanaan aneh inilah yang Allah berikan kepadaku di Fez. Aku tak pernah melihat siapa pun yang mengalaminya, tetapi aku tahu bahwa memang ada orang-orang yang pernah mengalaminya; hanya saja aku belum pernah bertemu dengan mereka. Dan, yang kualami, aku melihat Kehadiran Cahaya dan status yang berkaitan dengannya,

---

34 Ini merujuk pada hads *qudsî* terkenal tentang orang-orang yang berperang pada Perang Badr. Bdk. Bukhârî, *Maghâzî*, 9, 46; Ibn Hanbal, I., h. 80; II, h. 296. Salah satu versi hadis ini dicatat Ibn 'Arabî dalam *Misykât al-Anwâr* (§ 90).

tetapi permenungan ini tidak mendesakkan statusnya terhadap diriku. Allah mengangkatku ke Kehadiran Kegelapan Semu, sementara di saat yang sama Dia melindungi dan menjagaku (*hafizhanî wa 'ashamanî*). Dengan demikian, aku memiliki kedudukan yang berhubungan dengan Kehadiran Cahaya, seraya tetap berada pada Kehadiran Kegelapan Semu. Bagi para penempuh jalan spiritual, ini lebih sempurna.[35]

Dengan kata lain, menurut pernyataan Ibn 'Arabî sendiri, ia termasuk golongan manusia kedua yang terpelihara dari perbuatan dosa dan memperoleh pengetahuan dari Kehadiran Cahaya akan *sirr al-qadar* atau rahasia takdir azali—takdir mereka. Untuk memahami implikasi yang sesungguhnya dari karunia luar biasa ini—yang lantaran itu ia memandang dirinya sebagai orang yang menerima karunia yang luar biasa ini—dan akibat yang muncul setelah itu, kita perlu merujuk sebuah bagian dalam *Fushûsh al-Hikam* yang membahas berbagai bentuk pengetahuan tentang *sirr al-qadar* ini. Bagian tersebut terdapat pada bab dua, yang di dalamnya Ibn 'Arabî membahas bermacam jenis karunia Ilahi dan perilaku yang dianut manusia sehubungan dengan anugerah yang diberikan Zat Yang Mahatinggi. Dia menjelaskan bahwa ada orang-orang yang memanjatkan doa (dalam lafal tertentu atau bukan) dan orang-orang yang tidak melakukan hal itu, dan

> di antara mereka, ada yang menyadari bahwa pengetahuan yang diberikan Allah kepadanya dalam semua keadaan spiritualnya tak lain adalah pengetahuan tentang ketetapan esensinya (*fî hâl tsubûti 'aynihi*) sebelum ketetapannya sebagai eksistensi ... Inilah golongan manusia spiritual tertinggi dan paling sempurna dalam wahyu (*aksyaf*). Mereka adalah orang-orang yang mengetahui rahasia takdir. Mereka terbagi ke dalam dua kategori: orang yang memiliki pengetahuan yang nirsejati dan yang memiliki pengetahuan sejati. Yang kedua lebih utama daripada yang pertama. Sesungguhnya dia mengetahui apa yang diketahui oleh Pengetahuan Ilahi tentang dirinya—mungkin karena Allah memberinya pengetahuan tentang apa yang diperoleh-Nya dari hakikat dirinya, atau karena Dia menampakkan kepadanya

35 *Fut.*, II, h. 512–13.

esensinya yang tetap dan rangkaian keadaan [spiritualnya] di masa depan. Yang terakhir ini merupakan tingkatan yang tertinggi.[36]

Ibn 'Arabî tampaknya mengklaim dirinya masuk dalam golongan terakhir. Bukankah ia sendiri mengatakan bahwa ketika pertama kali menaiki perahu menuju Maghrib, ia bermimpi tentang keadaan spiritualnya di masa depan, dan bahkan keadaan murid-muridnya seperti Qûnawî dan ayah Qûnawî?[37]

SERAUT "WAJAH TANPA TENGKUK"

Ketika Zat-Nya menutupi khirqah-*ku*
Orang-orang Arab atau non-Arab tertegun-tegun melihatnya.[38]

Ibn 'Arabî tampaknya telah mendapatkan *khirqah* untuk pertama kalinya pada 592/1195 di Sevilla. Harus diingat bahwa ini merupakan ritus awal[39] yang mengikat murid pada gurunya. Sang guru, dengan mengalirkan *barakah* atau karunia spiritualnya ke dalam diri murid, memungkinkan sang murid memiliki sebuah mata rantai baru dalam rangkaian silsilah (*silsilah*) yang kembali kepada Nabi.[40] Tapi perlu dimengerti bahwa istilah *khirqah*—"jubah" atau "mantel"—tidak boleh dipahami secara harfiah. Penahbisan itu tidak mesti dilakukan dengan memberikan sebuah mantel atau jubah, tetapi dapat juga dilaksanakan (seperti yang terjadi pada Ibn 'Arabî di Timur) dengan memakai serban atau sepotong pakaian lain. Harus ditekankan juga bahwa pemakaian *khirqah* (*libs al-khirqah*) tidak selamanya dipahami seperti itu di sepanjang

36 *Fushûsh*, I, h. 60.

37 Lihat di atas, awal bab 5.

38 *Dîwân*, h. 58.

39 Ritus ini bisa pula diistilahkan, misalnya, dengan *talqîn al-dzikr*, *'ahd*, atau *musyâbakah*.

40 Sifat ahistoris dari beberapa sanad terkait dengan fakta bahwa penyampaian *barakah* dapat terjadi antara *rûhâniyyah*—"kehadiran spiritual" seorang sykeh yang telah meninggal dunia sepuluh tahun silam—dan seorang murid yang tak pernah bertemu langsung dengannya. Dalam hal ini, silsilah tersebut diistilahkan sebagai silsilah *uwaysî*, yang telah disebutkan di atas pada bab 2.

masa dan di seluruh penjuru dunia Islam.[41] Pada masa Ibn 'Arabî, penahbisan dengan *khirqah* merupakan sebentuk ikatan awal yang sering digunakan di Timur dan diikuti dengan metode lain yang juga dikemukakan dalam literatur sufi. Sementara itu, di Islam-Barat, istilah *khirqah* tampaknya cenderung digunakan sebagai sebuah cara simbolik untuk menyatakan *shuhbah*, persahabatan dengan seorang guru, dan bukannya sebuah bentuk nyata dari afiliasi ritual. Umumnya demikianlah Ibn 'Arabî menafsirkan istilah tersebut—sesuai dengan kebiasaan sufi yang dikenalnya di Barat—sebelum ia tiba di Timur.

Guru pertama yang memberikan *khirqah* kepada Ibn 'Arabî adalah Taqî al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn 'Alî al-Tawzarî al-Qasthallânî. Tokoh ini anggota dari sebuah keluarga asal Tunisia selatan yang menganut tasawuf dengan pola yang agak aneh. 'Abd al-Rahmân, yang juga seorang *muhaddits-shûfî*,[42] mempunyai dua orang saudara lelaki: Abû al-'Abbâs Ahmad dan Muhammad. Muhammad menetap di Marrakech dan mengabdi kepada Dinasti al-Muwahhidûn sebagai *thâlib*.[43] Sedangkan Abû al-'Abbâs (w. 636/1238), yang pernah bertemu dengan Ibn 'Arabî di Mesir dan karena permintaannya ia mempersembahkan *Kitâb al-Khalwah al-Muthlaqah*,[44] adalah murid Syekh Qurasyî (w. 599/1202). Untuk

41 Mengenai konsep *khirqah*, bdk. *EI²*, s.v.; Suhrawardî, *'Awârif al-Ma'ârif*, vol. 5 dari karya al-Ghazâlî *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Kairo (t.t), h. 79–80. Mengenai berbagai metode penahbisan (*khirqah*, *'ahd*, *talqîn al-dzikr*, dan sebagainya), bdk. J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, h. 181–2.

42 *Tak.*, ed. Codera, § 1654; *Fut.*, I, h. 187; *Kitâb Nasab al-Khirqah*, MS. Esad Efendi 1507, f° 97; MS Yahya Efendi 2415, f° 3b.

43 *Thullâb* adalah sebuah badan resmi Dinasti al-Muwahhidûn. Dalam arti tertentu, mereka menjadi benteng tradisi dengan tujuan mengkaji syariat dan tauhid (seperti dirumuskan oleh Mahdî) dan mengajarkan dasar-dasar keimanan kepada umat yang belum mengetahuinya. Bdk. *Historia politica del imperio almohade*, I, h. 213, dan *Trente-sept Lettres officielles almohades*, h. 133. Mengenai tiga bersaudara Qasthallânî, lihat sketsa biobibliografis Denis Gril dalam pengantarnya atas karya Shafi al-Dîn Ibn Abî Manshûr, *al-Risâlah*, h. 210–11.

44 *Fut.*, I, h. 391–2; IV, h. 474. Mengenai Abû al-'Abbâs al-Qasthallânî, bdk. *Dibâj*, h. 67–8; *Wafayât al-A'yân*, I, h. 391–2: Ibn Abî Manshûr, *Risâlah*, h. 129–30, dan sketsa biobibliografis pada h. 210–11. Mengenai *Kitâb al-Khalwah al-Muthlaqah* (salah satu karya Ibn 'Arabî yang tidak diterbitkan), bdk. *Histoire et classification*, R.G. § 255.

memenuhi keinginan gurunya, dia menikahi mantan istri sang guru. Dari perkawinan ini lahir Quthb al-Dîn Qasthallânî, musuh bebuyutan Ibn Sab'în dan para pengikut Ibn 'Arabî, yang dijuluki Massignon sebagai "pemburu yang jahat".

Informasi kami mengenai penahbisan pertama Ibn 'Arabî berasal dari dua sumber autobiografis yang berselisih pendapat mengenai *silsilah*. Dalam sebuah risalah kecil yang tidak diterbitkan berjudul *Kitâb Nasab al-Khirqah*, yang di dalamnya Ibn 'Arabî menyebutkan *silsilah*-nya, ia menyatakan bahwa pada 592/1195 di Sevilla ia menerima *khirqah* dari Taqî al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Tawzarî, dan bahwa di Fez ia menerimanya dari Muhammad ibn Qâsim al-Tamîmî al-Fâsî. Ia menambahkan bahwa kedua orang tokoh ini menerima *khirqah* langsung dari Abû al-Fath al-Mahmûdî.[45] Tetapi, pada jilid pertama *Futûhât*,[46] Ibn 'Arabî menulis bahwa *khirqah khadhiriyyah* diberikan kepadanya oleh Taqî al-Dîn al-Tawzarî, yang menerimanya dari Syekh Shadr al-Dîn Ibn Hamawayh, yang menerimanya dari kakeknya, yang memperolehnya langsung dari Khadhir. Bani Hamawayh merupakan keluarga yang cukup terpandang, berasal dari Iran, dan beberapa anggotanya memangku jabatan sebagai *syaykh al-suyûkh* atau guru tertinggi di Damaskus.[47] Shadr al-Dîn sendiri memangku jabatan ini setelah ayahnya wafat pada 577/1181, dan baru berhenti setelah dia sendiri meninggal dunia pada 616/1219. Satu hal penting yang

45 Penjelasan mengenai tarikh dan tempat tidak terdapat pada dua manuskrip yang disebutkan di atas, melainkan pada manuskrip lain yang pernah disampaikan kepada saya oleh O. Yahia. Dalam *Sufis of Andalusia*, h. 39 catatan 1, R.W.J. Austin menyatakan, Ibn 'Arabî telah menerima *khirqah* dari Khadhir pada 580/1184 di Sevilla. Dia mendasarkan kesimpulan ini pada sebuah bagian dalam *Kitâb Nasab al-Khirqah*, MS Esad Efendi 1507, f° 98. Akan tetapi, pada bagian tersebut, Ibn 'Arabî hanya mengatakan bahwa ia menjadi sahabat Khadhir (*shâhibtu*) dan belajar kaidah-kaidah kesantunan dan kepatuhan kepada guru (*ta'addabtu bihi wa akhadztu 'anhu al-taslîm li maqûlât al-syuyûkh*). Dengan kata lain, di situ ia hanya menyebutkan pertemuan pertamanya dengan Khadhir di Sevilla. Ibn 'Arabî juga menyinggung penahbisannya di Sevilla, Fez, Mekah, dan sebagainya, dalam sebuah sajak pendek *Dîwân*, h. 58.

46 *Fut.*, I, h. 187.

47 Mengenai Bani Hamawayh, bdk. L. Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 253, 285; C. Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damaskus 1977, h. 457–82.

perlu diperhatikan adalah penyebutan Shadr al-Dîn oleh Ibn 'Arabî—yang sangat jarang—meskipun kedua orang syekh itu hidup di Timur pada saat yang sama sementara tak pernah sekalipun mereka bertemu.[48]

Terlepas dari penjelasan ini, pernyataan Ibn 'Arabî bahwa Shadr al-Dîn menerima *khirqah Khadhiriyyah* dari kakeknya menimbulkan persoalan. Jika kita telaah silsilah keturunan Bani Hamawayh,[49] kita temukan bahwa kakek Shadr al-Dîn sebenarnya adalah Abû al-Hasan 'Alî, seorang murid al-Ghazâlî yang wafat pada 539/1144, meskipun Shadr al-Dîn sendiri lahir pada 543/1148. Lebih jauh lagi Haydar Amûlî (w. ± 787/1386) menjelaskan dalam mukadimah karyanya, *Nashsh al-Nushûsh*, ulasan panjang atas *Fushûsh al-Hikam* Ibn 'Arabî, bahwa Muhammad ibn Hamawayh-lah (w. 530/1153), kakek Shadr al-Dîn dan murid Imam al-Haramayn, yang menjadi murid Khadhir.[50] Akhirnya Ibn Abî Ushaybi'ah (w. 668/1270), penulis kumpulan biografis terkenal mengenai para tabib, mencantumkan ulang dalam jilid kedua karyanya, *Thabaqât al-Athibbâ'*, silsilah Shadr al-Dîn dalam bentuk yang diriwayatkannya sendiri kepada pamannya, Rasyid al-Dîn Ibn Abî Ushaybi'ah.[51] Menurut dokumen tersebut, Shadr al-Dîn menerima *khirqah* bukan dari kakeknya, melainkan dari ayahnya, 'Umar (w. 577/1181), yang menerima dari ayahnya sendiri, Muhammad ibn Hamawayh, yang memperolehnya langsung dari Khadhir, tokoh yang dengan sendirinya menerima *khirqah* itu dari Nabi. Akan tetapi dalam hal ini kita kembali menghadapi kontradiksi, karena Muhammad ibn Hamawayh bukanlah ayah melain-

---

48 Berbeda dengan bagian dalam *Futûhât*, I, h. 187, saya cuma menemukan satu rujukan lain kepada Shadr al-Dîn ibn Hamawayh dalam *Syarh Kitâb al-Khal' al-Na'layn*, f°, 173.

49 Bdk. misalnya L. Pouzet, *Aspects de la vie religiuese à Damas*, I., h. 285; *EI²* s.v. *Awlâd al-syaykh*.

50 Haydar Amûlî, *al-Muqaddimah min Kitâb Nashsh al-Nushûsh*, ed. H. Corbin & O. Yahia, *Bibliothèque Iranienne*, vol. XXII, Teheran-Paris, 1352/1974, h. 221.

51 Ibn Abî Ushaybi'ah, *'Uyûn al-Anbâ' fî Thabaqât al-Athibbâ'*, ed. A. Müller, Königsberg Selbstverlag, 1884, II, h. 250. Silsilah ini dimuat kembali oleh J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, h. 262.

kan kakek 'Umar ibn Hamawayh. Ada mata rantai yang hilang, yaitu Abû al-Hasan 'Alî (w. 539/1144), ayah 'Umar dan kakek Shadr al-Dîn—kecuali jika 'Umar ibn Hamawayh tidak menerima *khirqah* langsung dari kakeknya, Muhammad ibn Hamawayh. Terlepas dari manakah yang benar, dari berbagai teks ini terbaca bahwa dengan menerima *khirqah* dari Taqî al-Dîn al-Tawzarî, Ibn 'Arabî sebenarnya menerima dua jalur silsilah dari Nabi: salah satunya melalui Khadhir yang, seperti kita ingat, telah bertemu dengannya sebanyak tiga kali.

Sesampainya di Timur, Ibn 'Arabî kembali menerima *khirqah*: pertama, di Mekah pada 599 H, dari tangan Yûnus ibn Yahyâ al-Hâsyimî[52] yang langsung menerima *khirqah* itu dari 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (w. 561/1165), dan berikutnya di Mosul, dari seorang murid tokoh terkenal Qadhîb al-Bân.[53] Penahbisan yang kedua ini membuat Syekh al-Akbar meninjau kembali pendapatnya tentang hakikat makna *libs al-khirqah*. Meski lazimnya penahbisan ini hanya merupakan simbol dari awal persahabatan spiritual, tetapi menurut Ibn 'Arabî—secara lebih khusus dan teknis—ia juga merupakan sarana bagi seorang guru untuk menghasilkan perubahan langsung dalam diri anak-didiknya. Mengutip perkataannya:

> Salah seorang guruku, 'Alî ibn 'Abd Allâh ibn Jâmi', sahabat 'Alî al-Mutawakkil dan Qadhîb al-Bân, bertemu dengan Khadhir; dia sempat tinggal di kebunnya di luar Mosul. Khadhir telah memberinya *khirqah* di depan Qadhîb al-Bân. Dia kemudian menyerahkannya kepadaku di tempat yang persis sama di kebunnya ketika dia menerima *khirqah* itu dari Khadhir, dengan cara serupa seperti yang dilakukannya waktu itu[54] ... Sejak saat itu aku menjaga [keabsahan dan keefektifan] penahbisan dengan *khirqah*, dan aku memberikan-

---

52 *Kitâb Nasab al-Khirqah*, MS. Esad Efendi 1507, f° 96; MS. Yahya Efendi 2415, f° 3.

53 Idem, Esad Efendi, f° 98; Yahya Efendi, f° 3; *Fut.*, I., h. 187; *Durrah* § 69, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 157.

54 Ibn 'Arabî juga menjelaskan kejadian itu dalam *Durrah*. Ia menyebutkan bahwa dalam hal ini, *khirqah* adalah penutup kepala dari kain. Bdk, *Durrah*, § 69, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 157.

nya kepada khalayak karena aku tahu bahwa Khadhir memandangnya sebagai hal yang penting. Sejak saat itu aku tidak lagi mendukung penahbisan dengan *khirqah* jika dipahami tak lebih dari sekadar ungkapan tentang persahabatan ... Maka, ketika guru-guru spiritual menangkap adanya beberapa kelemahan pada salah seorang sahabat mereka dan ingin memperbaiki keadaan orang itu, mereka terpaksa memutuskan untuk membiasakan bertemu dengan orang itu saja. Sang guru kemudian melepas pakaian yang dikenakannya dalam keadaan spiritual yang tengah dia alami pada saat tertentu, memotong dan mengenakannya pada orang yang ingin dibimbingnya menuju kesempurnaan. Dia lantas memeluk orang itu, sehingga keadaan spiritualnya menyebar ke dalam diri sang murid, yang dengan demikian mencapai kesempurnaan yang dicita-citakan. Inilah "pakaian" sejauh yang kupahami dan diajarkan oleh guru-guru kami.[55]

Terlepas dari sertifikat penahbisan yang ditulis untuk seseorang yang dikirimi *Kitâb Nasab al-Khirqah*,[56] pada bagian lain Ibn 'Arabî menyisipkan nama lima belas orang tokoh yang ia beri *khirqah*. Sumber informasi ini adalah serangkaian syair yang dimuat pada awal *Dîwân*.[57] Yang menarik, empat belas dari kelima belas tokoh itu adalah *murîdât*, kaum perempuan;[58] satu-satunya murid pria yang disebutkan hanyalah Badr al-Habasyî[59]—meski tentu saja hal ini tidak menutup kemungkinan bahwa Ibn 'Arabî memberikan *khirqah* itu kepada sejumlah *murîd* atau murid pria yang lain. Ada satu lagi penjelasan yang lebih menarik. Ibn 'Arabî lebih sering memberikan *khirqah* ini kepada kaum perempuan lewat mimpi. Inilah yang misalnya terjadi pada putri Ibn

---

55 *Fut.*, I, h. 187. Ibn 'Arabî kembali menyinggung arti "teknis" *khirqah* dalam *Kitâb Nasab*, MS. Esad Efendi, ff°8 90/90b.

56 Nama tokoh itu berbeda-beda dari satu manuskrip ke manuskrip lain. Dalam MS. Esad Efendi, f° 96, dia disebut Sayyid Kamâl al-Dîn ibn Ahmad ... ibn 'Ali ibn Abî Thâlib, tetapi dalam MS. Yahya Efendi, f°, dia disebut Ahmad ibn 'Alî al-Isybîlî.

57 *Dîwân*, h. 53–60.

58 Ketika menyebutkan dua dari mereka, Ibn 'Arabî memakai ungkapan "anak perempuanku". Haruskah kita pahami ini secara majasi atau harfiah? Satu di antara mereka bernama Dunyâ (h. 54), yang lain bernama Shafrâ' (h. 57).

59 *Dîwân*, h. 54.

Zakî (w. 617/1220), *qâdhî* besar bermazhab Syâfi'î, perempuan yang menurut beberapa sumber dinikahinya pada tahap awal perjalanan spiritualnya.[60]

Ibn 'Arabî baru menapaki usia tiga puluh tahun ketika di Sevilla, pada 592 H, ia menerima penahbisan dengan *khirqah* ini. Dia telah menjadi—dan kemungkinan selama beberapa tahun[61]—seorang guru spiritual yang layak dianggap sempurna. Dari anekdot berikut yang ditulisnya dalam *Futûhât* dapat dinyatakan bahwa sejak saat itu dan meskipun usianya masih muda, ia telah memiliki pengaruh yang kuat: wibawanya menimbulkan ketakziman di kalangan murid-muridnya.

> Aku pernah menginap di rumah Abû al-Husayn ibn Abî 'Amr Ibn Thufayl di Sevilla pada 592 H. Dia sangat menghormatiku dan selalu bersikap santun (*adab*) di depanku. Malam itu kami berkumpul bersama Abû al-Qâsim al-Khathîb, Abû Bakr Ibn Sâm, dan Abû al-Hakîm Ibn al-Sarrâj.[62] Rasa hormat mereka kepadaku telah membuat mereka gelisah: mereka tetap sungkan dan diam. Aku memutuskan untuk menyiasati agar mereka tidak tegang. Tuan rumah memintaku untuk memberi sedikit wejangan, dan menurutku inilah kesempatan untuk mewujudkan rencana itu. Kujawab: "Aku mesti bercerita kepadamu tentang salah satu karyaku yang berjudul 'Petunjuk tentang Melanggar Kaidah Kesopanan' (*al-irsyâd fî kharq al-adâb al-mu'tâd*). Kalau engkau bersedia, akan kujelaskan salah satu babnya." Dia menyahut: "Dengan senang hati." Kemudian kujulurkan kakiku tepat di dadanya, dan berkata: "Coba sedikit dipijat!" Dia dan rekan-rekan lain mengerti yang kumau. Mereka mulai santai. Kelambanan dan ketegangan mereka berangsur-angsur reda, dan kami melewati malam yang sangat indah itu bersama-sama.[63]

---

60 *Dîwân*, h. 56. Sebelum menuliskan syair berikutnya, Ibn 'Arabî menyatakan: "Di sini berakhir apa yang terjadi di alam indra; yang kini saya jelaskan terjadi ketika tidur." Pernyataan ini diiringi serangkaian sajak pendek yang menyebutkan delapan perempuan yang menerima *khirqah* darinya.

61 Kita tidak tahu persis kapan Ibn 'Arabî memiliki murid pertama, tetapi masuk akal mengira bahwa itu terjadi pada 586/1190.

62 Murid ini juga disebutkan dalam *Fut.*, I., h. 154, terkait dengan pemakaman Ibn Rusyd.

63 *Fut.*, IV, h. 539.

⚔

Tahun 592 H, tak terelakkan lagi, menandai puncak kegemilangan Dinasti al-Muwahhidûn. Tidak puas atas kemenangan di Alarcos, Manshûr berlanjut dengan menyerang Castile: dia bergerak hingga ke Toledo, dan Alphonso VIII menyerukan perdamaian namun gagal. Sekembalinya dari peperangan itu, yang jauh lebih spektakuler daripada serangan militer, sultan al-Muwahhidûn melakukan pengawasan ketat terhadap pemerintahannya di Sevilla. Dia menyidik dan menghukum berbagai tindak kriminal pencurian, memecat beberapa pejabat dan mengangkat yang lain. Dengan tegaknya hukum, Manshûr berhasil mencapai kekuatan baru yang membawanya ke gerbang kota Madrid. Di situlah dia menandatangani perjanjian-sepuluh-tahun yang diusulkan Alphonso VIII. Tak ada lagi yang perlu ditakuti penduduk Andalusia.[64] Tapi Ibn 'Arabî kembali meninggalkan Andalusia ke Maghrib. Mengapa ia lakoni perjalanan ini?

Sebetulnya ini tak ada sangkut-pautnya dengan niatan "mengungsi" dari musuh. Jawaban atas pertanyaan itu diberikan Ibn 'Arabî sendiri pada sketsa yang sama dalam *Durrah* (salah satu karya yang dipersembahkan kepada Shâlih al-Barbarî), yang di dalamnya ia menyinggung persoalan domestik yang sebelumnya telah disebutkan.[65]

> Pernah, ***amîr al-mu'minîn*** menginginkan aku masuk dalam pemerintahannya. Demi tujuan ini dia mengutus mantan Hakim Agung Ya'qûb Abû al-Qâsim ibn Taqî.[66] Dia telah memerintahkan hakim itu untuk menemuiku secara pribadi dan tidak memaksaku jika aku

---

64 Mengenai catatan kronologis tahun 592 H, bdk. Marrâkusyî, *Mu'jib*, h. 206; Ibn 'Idzârî, *Bayân*, III, h. 198–202; J. Bosch Vila, *Sevilla islâmica*, h. 168.

65 *Durrah*, § 3, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 75–6.

66 Sudah pasti "ibn Baqî" harus pula dibaca "ibn Taqî". Abû al-Qâsim ibn Baqî sejak lama menjadi *qâdhî* di bawah pemerintahan Ya'qûb dan terus memangku jabatan itu di bawah pemerintahan putranya. Tampaknya dia sangat disegani Ya'qûb al-Manshûr, yang bertekad mempertahankan kedudukannya dalam pemerintahan. Menurut Huici Miranda, penghormatan Ya'qûb terkait dengan fakta bahwa Ibn Baqî telah beralih dari mazhab Mâlikî dan memilih mazhab Ibn Hazm. Bdk, *Historia politica del Imperio almohade*, I, h. 384; *Mu'jib*, h. 191, 207.

menolak tawaran itu. Ketika dia menawarkan hal itu, aku menolak: kata-kata syekh [Barbarî] masih terngiang di telingaku. Kemudian kutemui Pangeran, dan dia bertanya padaku mengenai dua orang saudara perempuanku yang butuh perlindungan. Ketika kujelaskan keadaan mereka, dia mengusulkan agar dia diperkenankan mencarikan suami yang cocok buat mereka. Aku jawab, aku akan menangani langsung persoalan itu. Dia berkata: "Jangan tergesa-gesa menolak. Aku punya kewajiban atas mereka."[67]

... Tak lama berselang setelah aku pulang dari Pangeran, dia mengirim seorang kurir untuk mengajukan tawaran kembali mengenai dua orang saudara perempuanku. Aku berterima kasih kepada utusan itu, dan nyaris tak lama setelah itu aku pergi ke Fez bersama keluarga dan seorang saudara sepupu dari pihak ayah ... Tak lama setelah tinggal di Fez, aku menikahkan kedua orang saudara perempuanku, dan dengan demikian melepaskan tanggung jawabku atas mereka.

Ibn 'Arabî melakukan perjalanan ke Fez sebanyak tiga kali: pada 591 H, kemudian pada 593 H (kali ini tinggal hingga tahun 594 H) dan akhirnya pada 597 H. Setelah kunjungan yang terakhir ini, ia pergi ke Tunis, dan dari sana ia bertolak meninggalkan Barat-Islam. Sedangkan pertemuannya dengan sultan al-Muwahhidûn di Andalusia—sebuah pertemuan yang terjadi sebelum dan bahkan mendorongnya untuk melakukan perjalanan ke Fez—tak mungkin terjadi pada 591 H karena, menurut pernyataan Ibn 'Arabî sendiri,[68] ketika Manshûr tiba di Sevilla pada Jumadilakhir 591/1195, ia sendiri sudah berada di Fez. Pertemuan itu juga tidak terjadi pada 597 H. Tahun itu adalah tahun dilantiknya putra Manshûr, Nâshir, yang tampaknya tak pernah datang ke Andalusia kecuali pada 606/1209.[69] Jadi, kemungkinan besar pembicaraan dengan sultan, yang telah mempercepat kepergian Ibn 'Arabî dari

---

67 Perlu diingat bahwa ayahanda Ibn 'Arabî, yang menghabiskan sebagian usianya untuk mengabdi kepada Dinasti al-Muwahhidûn, sudah wafat.

68 Lihat di atas, bab 6 *ad init.*

69 *Mu'jib*, h. 234–35; *Sevilla islâmica*, h. 170. Nashîr tak perlu terlalu ikut campur terhadap Andalusia, yang justru akan membahayakan perjanjian-sepuluh-tahun yang diteken pada 593/1196. Sebaliknya, dia wajib mengambil tindakan untuk memadamkan pemberontakan Bani Ghaniyyah di Ifriqiya.

Sevilla ke Fez, terjadi pada akhir tahun 592 H atau awal tahun 593 H. Selama masa itu, Manshûr tinggal di Sevilla, tepatnya di istana Aznalfarache yang dia tempati sehari setelah pertempuran Alarcos. Dia baru meninggalkan Andalusia ke Marrakech pada Jumadilawal 594/1197.[70]

Pengalaman penting yang dirasakan Ibn 'Arabî selama di Fez, baik pada 593 H maupun pada 594 H, adalah bahwa kota itu menempati kedudukan istimewa dalam perjalanannya yang nyaris menyetarai kedudukan yang kemudian dimiliki kota Mekah. Harus pula dicatat bahwa, berbeda dengan kunjungan pertamanya yang singkat, kali ini Ibn 'Arabî tinggal di Fez dalam waktu yang cukup lama. Ia berada di sana pada 593, 594, dan kemungkinan bahkan pada 595 H—kita lihat ia kembali ke Andalusia pada tahun itu.

Andaikata Ibn 'Arabî pernah diminta memilih sebuah nama simbolik bagi kota Fez, tentu ia akan menyebutnya *Nûr*, Cahaya, sebab di sanalah sekali lagi ia mencapai Tempat yang pernah disebutkan—Tempat ia "menjelma cahaya". Namun pada kesempatan kedua ini, perubahan batin yang diakibatkan oleh "pertemuannya dengan Tuhan" (*beatific vision*) diiringi dengan sebuah karisma yang sangat kuat. Jika Nabi pernah mengatakan bahwa beliau dapat melihat apa yang ada di belakangnya, maka Ibn 'Arabî menjadi seraut "wajah tanpa tengkuk" (*wajh bi lâ qafâ*): hanya dengan sepasang mata ia dapat melihat ke segala arah. Ia menjelaskan fenomena ini dengan sangat terperinci sebanyak dua kali dalam *Futûhât*. Pada bab 69[71] yang panjang, ia menulis:

> Ketahuilah bahwa yang ada pada Nabi adalah wajah tanpa tengkuk atau leher. Itulah sebabnya beliau menyatakan, "Aku melihatmu di belakang punggungku"[72] .... Ketika aku mewariskan keadaan ini dan ia menjadi milikku, aku mulai memimpin salat di Masjid al-Azhar di Fez. Di mihrab, seluruh diriku menjelma sepasang mata: aku dapat melihat dari semua bagian tubuhku persis sama dengan ketika aku dapat melihat kiblat. Tak seorang pun yang luput dari

---

70 *Mu'jib*, h. 206; *Sevilla islâmica*, h. 169.

71 *Fut.*, I, h. 491.

72 Bukhârî, *îmân*, 3.

penglihatanku, baik orang yang masuk maupun yang keluar, bahkan orang yang bersalat di belakangku ...

Riwayat kedua terdapat pada bab 206, dan memuat beberapa uraian tambahan yang terperinci.

Aku mencapai tingkatan [Cahaya] ini pada 593 H di Fez, ketika salat asar saat aku sendiri mengimami masjid al-Azhar yang terletak di [distrik] 'Ayn al-Khayl. Terlihat olehku sebentuk cahaya yang bahkan lebih terang dari apa yang ada di depanku. Ketika aku melihat cahaya ini, tak ada lagi arah "belakang" (*hukm al-khalf*) bagiku. Aku tak lagi memiliki punggung atau tengkuk, dan ketika pemandangan itu berakhir, aku tak bisa lagi membedakan belahan sisi dari diriku. Aku seperti bola: aku tak lagi menyadari diriku bahwa aku memiliki "sisi" kecuali sebagai akibat dari proses mental dan bukan sebagai kenyataan yang dialami ...[73]

Dua hal muncul dari riwayat ini. *Pertama,* pencerahan bukanlah sekadar pengalaman batin karena diiringi oleh sebuah fenomena fisik ketika keberlangsungan kondisi spasial tubuh ditinggalkan ("Aku seperti bola").[74] Harus pula ditekankan di sini bahwa menurut Ibn 'Arabî, salah satu sifat Kutub—meskipun tidak selamanya menjadi sifat yang unik baginya—persisnya adalah memiliki "wajah tanpa tengkuk".[75] *Kedua,* menurut Ibn 'Arabî, tingkatan tersebut merupakan salah satu tingkatan yang membentuk bagian dari warisan Muhammad. Pada bagian lain, ia menjelaskan sekaitan dengan masalah ini bahwa barang siapa telah mencapai tingkatan ini sehingga dia mampu melihat kiblat dari semua arah, maka berarti ia berhak (seperti halnya Nabi) untuk bersalat di atas pelana kuda. Akhirnya, menarik diperhatikan bahwa peristiwa ini terjadi di Masjid al-Azhar. Yang biasanya menjadi imam di

---

73 *Fut.*, II, h. 486. Mengenai simbolisme "tengkuk leher", bdk. *'Uqlat al-Mustawfiz*, ed. Nyberg, h. 98–9: Ibn 'Arabî menyatakan bahwa seorang mukmin adalah seraut "wajah tanpa tengkuk", orang kafir adalah "tengkuk tanpa wajah", dan orang munafik adalah "wajah dengan tengkuk".

74 Perlu dicatat sehubungan dengan ini bahwa menurut Ibn 'Arabî, Manusia Primordial bersifat sferikal (menyerupai bidang bola). Bdk. *Tadbîrât Ilâhiyyah*, h. 225.

75 *Kitâb Manzil al-Quthb*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948, h. 6.

sana adalah Muhammad ibn Qâsim al-Tamîmî, yang di tempat dan tahun yang sama meriwayatkan kepada Ibn 'Arabî sebuah karya hagiografis tentang para wali di Fez,[76] dan pada 594/1197 memberinya sepotong *khirqah*.

Bagi Ibn 'Arabî, tahun 593 H juga menjadi tahun pertemuan—lagi-lagi di Fez—dengan Kutub pada zamannya: Ashall al-Qabâ'ilî. Sebenarnya lebih tepat jika dikatakan bahwa Ibn 'Arabî mengenal Kutub itu daripada bertemu dengannya, karena ia telah cukup lama menjadi sahabatnya. Seperti dinyatakan dalam *Durrah*, tokoh ini tidak pernah mengajak Ibn 'Arabî berbicara tentang apa pun selain Alquran. Tetapi, Ibn 'Arabî tidak mengetahui bahwa orang ini memangku jabatan *quthbiyyah* kecuali pada hari tatkala Allah menyingkapkan hal ini melalui sebuah mimpi.

> Aku bertemu dengan Kutub zaman itu pada 593 H di Fez. Allah telah menunjukkannya kepadaku dalam sebuah mimpi dan mengungkapkan siapa dia sesungguhnya. Kemudian [pada hari berikutnya][77] sebagian dari kami berkumpul di kebun Ibn Hayyûn di Fez; dia sendiri ada di sana, tapi tak seorang pun menaruh perhatian terhadap dirinya. Dia orang asing yang berasal dari Bougie, dan memiliki sebuah tangan yang lumpuh. Dalam perkumpulan ini, bersamaku beberapa orang guru dari kalangan hamba-hamba Allah. Mereka semua memiliki kedudukan tinggi di jalan spiritual, misalnya Abû al-'Abbâs al-Hashshâr[78] dan tokoh-tokoh lain yang sederajat.

---

76 *Fut.*, IV, h. 503. Bdk juga A. Bel, *Sidi Bou Medyan et son maître Ed-Daqqâq à Fez*, I, h. 56. Alfred Bel sepertinya tidak mengetahui bahwa Tamîmî wafat pada 603/1206 karena menyebutnya seolah-olah dia masih menulis sesudah itu.

77 Ibn 'Arabî juga menjelaskan pertemuan itu dalam *Durrah*, dan di situlah ia memberi keterangan bahwa Kutub itu bernama Ashall al-Qabâ'ilî. Dia menambahkan, suatu malam ia dikabari lewat mimpi tentang peran orang ini, dan bahwa pagi harinya ia bertemu dengannya di kebun Ibn Hayyûn. Bdk. *Durrah*, § 62, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 152–53.

78 Mengenai tarikh, sayang, saya tidak dapat menemukan riwayat biografis mengenai al-Hashshâr. *Tashawwuf* hanya menyatakan bahwa dia murid Syekh Abû al-Rabî' Sulaymân Tilimsânî (w. 579/1187) di Fez; bdk. *Tashawwuf*, h. 280. Tetapi, Ibn 'Arabî menyebutnya dua kali dalam *Futûhât*: dalam *Fut.*, III, h. 34 ia mengatakan, Hashshâr adalah salah seorang *malâmiyyah*, dan dalam *Fut.*, I, h. 233 ia bercerita tentang murid Hashshâr yang menderita karena "turun" dari *maqâm* spiritualnya, dan mencoba diobati Ibn 'Arabî melalui latihan kejujuran dan kesabaran.

Semua tokoh itu begitu menghormati diriku. *Pertemuan itu hanya untuk diriku dan tak seorang pun berbicara mengenai pengetahuan di jalan spiritual kecuali aku.* Jika mereka membicarakan hal itu di antara mereka sendiri, *mereka kemudian menyampaikan hasil pembicaraan itu kepadaku.* Itu berlangsung hingga mereka menyinggung soal Kutub—sementara dia sendiri berada di situ. Aku berkata pada mereka: "Saudara-saudaraku, aku ingin menyampaikan beberapa ihwal menakjubkan mengenai Kutub di zaman kalian ini." Ketika mengutarakan hal ini, aku menoleh ke arah orang yang dalam mimpiku ditunjukkan Allah sebagai Kutub itu, yang telah lama menjadi sahabatku dan sangat mencintaiku. Dia berkata: "Katakan apa yang telah disampaikan Allah kepadamu, tapi jangan ungkapkan jati dirinya!" ... Setelah bubaran, Kutub ini mendatangiku dan berkata: "Semoga Allah memberimu pahala. Engkau telah berbuat baik dengan tidak menyebutkan namanya. Mudah-mudahan Allah melindungi dan merahmati!" Sebenarnya ini salam perpisahan, meskipun aku tidak mengetahuinya, karena sejak saat itulah aku tak pernah bersua lagi dengannya.[79]

Ada kesimpulan penting lain yang dapat ditarik dari riwayat ini: meskipun Ibn 'Arabî masih berusia tiga puluh tahun, ia sudah diakui kalangan sufi di Barat-Islam pada zamannya sebagai seorang guru *par excellence.*

Kemasyhuran yang dicapai Ibn 'Arabî pada masa ini di kalangan kaum sufi—dan mungkin pula di kalangan kaum nonsufi?—diperkuat oleh penuturan tentang suasana pertemuannya dengan wali *awtâd* lain, Ibn Ja'dûn al-Hinawî.

Aku telah tiba di Fez, ketika orang-orang mendengar aku menjadi bahan pembicaraan [tanpa menyebutkan namaku] dan berharap agar dapat bertemu denganku. Untuk menghindari mereka, aku lari dari rumah dan pergi ke Masjid Agung. Karena tak berhasil menemuiku di rumah, mereka mencariku di masjid. Kulihat mereka berjalan ke arahku, dan ketika mereka bertanya di mana aku berada, aku menjawab: "Teruslah mencarinya hingga kalian bertemu dengannya." Ketika aku tengah duduk di sana, dengan pakaian yang sangat indah Syekh [Ja'dûn] datang dan duduk di depanku. Sebelumnya,

79 *Fut.*, IV, h. 76.

aku belum pernah bertemu dengannya. Lantaran ilham dari Allah aku mengetahui keadaannya, *maqâm*-nya, kenyataan bahwa dia salah seorang dari keempat wali *awtâd* dan bahwa putranya akan mewariskan *maqâm*-nya. Kukatakan bahwa aku mengetahui siapa sebenarnya dia. Dia menutup bukunya dan berdiri, seraya berkata, "Jangan ungkapkan rahasiaku, jangan ungkapkan rahasiaku!"[80]

Jadi, baik Ibn Ja'dûn maupun Ashall al-Qabâ'ilî adalah wali *awtâd* dan lebih dari itu termasuk di antara *malâmiyyah*. Mereka juga memiliki ciri-ciri yang sama: sebagaimana orang-orang tidak menaruh perhatian terhadap Qabâ'ilî, maka demikian pula (seperti dikemukakan Ibn 'Arabî) "ketika Ibn Ja'dûn tidak hadir, tak seorang pun peduli, dan kalaupun dia hadir tak seorang pun meminta pendapatnya. Ketika dia tiba di suatu tempat, tak seorang pun menyambutnya, dan selama pembicaraan tak seorang pun yang berbicara padanya. Setiap orang tak mengacuhkan dirinya."[81] Kedua tokoh itu seperti pribadi tak bernama, yang tidak menonjolkan diri, bahkan nyaris tak terlihat. Haruslah diingat bahwa sikap tidak menonjolkan diri ini merupakan ciri khas kelompok *malâmiyyah*: "Mereka Tersembunyi, Murni, ... tertutup dari manusia lain..."[82] Namun, tidak semuanya merasakan keistimewaan ini. Sebagian mereka—meski dengan sendirinya—diberi jabatan untuk mengatur kehidupan duniawi (*tadbîr*). Contohnya adalah keempat khalifah pertama, yang menggabungkan jabatan spiritual dan jabatan temporal. Sebagian lagi diberkahi pesan kenabian yang mengharuskan mereka keluar dari ketersembunyian dan memperkenalkan diri: mengungkapkan diri mereka dengan tujuan mengungkapkan Allah. Inilah yang secara khusus terjadi pada diri Ibn 'Arabî, yang setiap saat menyatakan dalam tulisan-tulisannya bahwa ia telah menerima ajaran dari Allah, yang memerintahkannya untuk mengajarkan umat manusia dan menasihati mereka: "Aku benar-benar telah diperintahkan dan dipaksa untuk melaksanakan

---

80 *Rûh*, § 17, h. 109–10; *Sufis of Andalusia*, h. 115–16.

81 Ibid. Perlu diperhatikan bahwa kedua tokoh itu menderita cacat fisik: sang Kutub memiliki "tangan yang lumpuh" dan Ibn Ja'dûn "menderita penyakit gagap" (bdk. *Rûh*, § 17; *Sufis of Andalusia*, h. 115).

82 *Fut.*, I, h. 181.

hal itu (*qasran wa hatman wâjiban*)."[83] Dan, seperti dikatakannya pada bagian awal *Rûh*: "Tugas ini dipercayakan kepadaku, dan khusus untukku, lebih dari siapa pun jua."[84]

Manusia jenis ini memberikan pengorbanan yang luar biasa: mereka setuju untuk menyembunyikan *'ubûdiyyah* atau kehambaan mereka demi menampakkan *rubûbiyyah* atau ketuhanan Allah. Pengorbanan ini sering menjerumuskan mereka ke dalam fitnah dan kebencian, dan terkadang menjadi tak tertahankan. Itulah mengapa, beberapa kali dalam hidupnya, Ibn 'Arabî tergoda untuk menghindari tanggung jawab agar dia dapat memusatkan diri sepenuhnya untuk beribadah dan tersembunyi dari pandangan orang lain.[85]

> Rabb, aku pernah meminta-Mu untuk mengizinkan hamba-Mu
> agar tetap tersembunyi hingga akhir zaman
> seperti Ibn Ja'dûn, seorang guru dan pembimbing
> yang selalu disembunyikan Allah.
> Rabb, aku meminta-Mu untuk melindungiku dari pemujaan ...[86]

Permohonan Ibn 'Arabî tidak dikabulkan: Allah telah menentukan takdir lain atas dirinya. Ia menyadari kenyataan itu dan mesti menerima penegasannya di tempat yang sama: Fez.

MIKRAJ

Sepanjang hayatnya, Ibn 'Arabî telah melakukan perjalanan sejauh ribuan mil dan menyinggahi puluhan negeri: dari Tunis ke Mekah, dari Yerusalem ke Baghdad, dari Konya ke Damaskus. Tetapi, sekali lagi di Fez-lah, yakni pada 594/1198, ia melakukan perjalanan terpanjang dan paling luar biasa. Ini bukan lagi perjalanan horizontal, melainkan perjalanan vertikal; bukan lagi perjalanan di atas bumi, melainkan perjalanan di atas langit; bukan lagi perjalanan fisik, melainkan perjalanan spiritual, perjalanan yang mem-

83 *Rûh*, h. 31.
84 Ibid. h. 19.
85 Bdk. misalnya, *Rûh*, h. 31; *Kitâb al-Mubasysyirât*, ms. Fatih 5322, f° 91.
86 *Dîwân*, h. 333.

bawa peziarah melampaui sekat-sekat geografis menuju Hadirat Ilahi, "yang berjarak dua busur atau lebih dekat" (Q.S. al-Najm [53]: 9). Bagi para wali, meneladani Nabi berpuncak dalam "Perjalanan Malam" ini. Dalam perjalanan itu, masing-masing mereka mewujudkan secara ruhani pengalaman yang bagi Muhammad merupakan Kenaikan (*Mi'râj*) fisik melewati langit menuju Singgasana Allah.[87] Sebagaimana tak ada dua orang wali yang pernah mengalami pencerahan (*fath*) yang sama, demikian pula mikraj seorang wali akan selalu berbeda dari mikraj wali lainnya. Itulah sebabnya, meskipun setiap wali mengikuti jalan yang dirintis Nabi, masing-masing individu menemukan pemandangan yang berbeda, karena pencarian yang berbahaya ini pada dasarnya kurang-lebih merupakan perwujudan utuh dan sempurna dari sabda Nabi: "Barang siapa mengenal dirinya, niscaya dia akan mengenal Tuhannya." Manusia adalah mikrokosmos (*'âlam al-shaghîr*) yang secara potensial menyimpan semua kemungkinan yang ditampilkan di alam semesta: sebagai sebuah salinan sejati (*nuskhah*) dari makrokosmos, segala sesuatu yang ada di dalamnya mempunyai bagian dalam diri manusia. Salah satu konsekuensinya, segala sesuatu yang direnungkan oleh seorang wali dalam Perjalanan Malam itu—cahaya teofani, semarak alam malaikat, godaan dan ujian, sosok-sosok nabi yang ditemuinya—semuanya terjadi di dalam dirinya sendiri. Seperti dituturkan Ibn 'Arabî tentang mikrajnya: "Perjalananku tak terjadi di tempat mana pun selain di dalam diriku sendiri."[88] Artinya, Kenaikan itu tak lain merupakan penjelajahan wujud orang itu sendiri. Hanya pada akhir perjalanan batin di mana seorang wali terus-menerus memerankan sandiwara dan memainkannya ini, dia mendekati tujuan yang dia cita-citakan. Tetapi, mikraj dalam arti "Kenaikan" ini hanyalah satu bagian dari perjalanan. Kecuali, jika si pengembara menjadi salah seorang *wâqifûn*—orang yang tiba di tempat perhentian kekal untuk merenungkan Yang Mahaesa—maka kini dia harus berbalik kembali dan turun lagi kepada makhluk. Dalam *Risâlah al-Anwâr*, Ibn

---

87 Mengenai mikraj Nabi, bdk. *EI²* s.v.; Qusyayrî, *Kitâb al-Mi'râj*, Kairo 1954.
88 *Fut.*, III, h. 350.

'Arabî menjelaskan bahwa *râji'ûn*, "orang-orang yang kembali", ada dua macam: "Di satu pihak, ada orang yang sengaja kembali untuk dirinya sendiri ... kami menyebutnya arif (*al-'ârif*): dia kembali demi menyempurnakan diri dengan menempuh jalur berbeda dari yang pernah ditempuhnya. Di pihak lain, ada orang yang kembali kepada makhluk demi mengajarkan dan membimbing mereka melalui ucapannya. Dia disebut pewaris yang berilmu (*al-'âlim al-wârits*)."[89] Seperti akan kita lihat, Ibn 'Arabî jelas termasuk dalam kategori yang kedua, meskipun ia ingin tak lagi tetap bersembunyi seperti Ibn Ja'dûn.

Dua teks yang disusun Ibn 'Arabî dengan cara yang berbeda menjelaskan pengalamannya tentang mikraj: *Kitâb al-Isrâ'*,[90] "Buku tentang Perjalanan Malam", yang ditulis di Fez pada bulan Jumadil (?)[a] 594 H, kemungkinan setelah ia "kembali" dari perjalanan langitnya. Di dalamnya Ibn 'Arabî menceritakan rencana perjalanannya dalam bentuk simbolik, dengan menggunakan gaya bahasa yang berubah-ubah dari prosa ke puisi. Sementara, ada bab 327 *Futûhât*,[91] yang di dalamnya Syekh al-Akbar menjelaskan pengalaman serupa tetapi jauh lebih gamblang. Bab 167 *Futûhât*[92] dan *Risâlah al-Anwâr* juga mengupas topik yang sama, tetapi tanpa tokoh. Karena keempat sumber ini telah dibahas secara terperinci pada bagian lain,[93] di sini tak perlu lagi diuraikan lebih lanjut kecuali sebatas meringkas tahapan-tahapan penting dalam pengembaraan awal Ibn 'Arabî seperti yang dibahas secara umum dalam bab 367 *Futûhât*.[94]

---

89 *Risâlah al-Anwâr*, h. 14, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948; *Seal of the Saints*, h. 170–71.

90 *Kitâb al-Isrâ'*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad 1948.

a Versi Inggris maupun Prancis buku ini tidak memastikan bulan yang dimaksud (peny.)

91 *Fut.*, III, h. 345–50.

92 *Fut.*, II, h. 270–81.

93 Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, h. 147–82.

94 Ibn 'Arabî juga menyebutkan "perjalanan malam" (*isrâ'*) itu dalam *Futûhât*, II, h. 620, dan menambahkan bahwa ia ditemani seorang malaikat bernama Muhammad ibn Nûr ("Muhammad putra cahaya").

Setelah meninggalkan jasad kasarnya—sebab, sementara mikraj Nabi dilakukan *bi jismihi*, dengan tubuhnya, para wali (*awliyâ'*) hanya dapat melakukannya dengan ruhnya[95]—Syekh tiba pada langit pertama. Di sana ia disambut oleh Bapak Manusia. Âdam menjelaskan kepadanya bahwa semua manusia mendapat Hak Allah, dan ini berarti bahwa setiap orang tanpa terkecuali akan beroleh rahmat-Nya. Seperti dijelaskan Ibn 'Arabî: "Jika murka Allah itu kekal, hal serupa akan berlaku kepada azab ... tetapi murka Allah akan berhenti pada hari kiamat." Sebenarnya, lanjut Ibn 'Arabî, hari kiamat akan terjadi pada waktu yang sangat singkat—lima puluh ribu tahun yang berhubungan dengan lima puluh tempat perhentian yang masing-masing berlangsung seribu tahun, seperti telah disebutkan sebelumnya. Inilah masa penegakan hukum (*iqâmah al-hudûd*). Sesudah itu, tiba masa kekuasaan, *al-hukm*, yang menjadi bagian dari Asma "Yang Maha Pengasih" dan "Yang Maha Penyayang" (*al-rahmân al-rahîm*). Pandangan Ibn 'Arabî tentang azab merupakan salah satu aspek ajarannya yang menjadi skandal terbesar di kalangan fukaha: dengan menafsirkan ayat Alquran[96] yang menyatakan kekalnya tinggal di neraka tetapi tidak kekalnya azab, ia memandang bahwa luasnya rahmat Allah—yang menurut sebuah ayat Alquran "mencakup segala sesuatu" (Q.S. al-A'râf [7]: 156)—menghalangi kekekalan siksaan neraka. Makhluk-makhluk yang ditakdirkan kekal di neraka akan tetap tinggal di dalamnya, tetapi bagi mereka api neraka akan menjadi rahmat. "Sedangkan para penghuni neraka, mereka pun akan kembali kepada rahmat, seraya tetap tinggal di neraka. Ketika masa penyiksaan mereka berakhir, api akan dengan sendirinya menjadi 'sejuk dan damai' (*bardan wa salâman*) bagi para penghuni neraka dan akan menjadi rahmat bagi mereka."[97] Haruslah ditambahkan bahwa bagi Ibn 'Arabî, kenikmatan atau rah-

---

95 *Fut.*, III, h. 342–3.

96 Bdk. misalnya Q.S. al-An'âm [6]: 128, Q.S. al-Tawbah [9]: 68, Q.S. al-Nahl [16]: 29.

97 *Fushûsh*, I, h. 169. Di sini Ibn 'Arabî membandingkan panas neraka Jahanam dengan api yang ke dalamnya Ibrâhîm dilempar (Q.S. al-Anbiyâ' [21]: 69). Ini lagi-lagi menimbulkan skandal.

mat (*na'îm*) sesuai dengan (*mulâ'im*) kebutuhan hakiki seseorang. Karena orang yang dilaknat pada hakikatnya membutuhkan api neraka, maka mereka hanya akan berbahagia di dalam api neraka—dan "pada tingkatan semacam inilah," Ibn 'Arabî menambahkan, "jika mereka dimasukkan ke dalam surga, mereka justru akan merasa tersiksa."[98] Pada bagian lain, ia menyatakan bahwa "meskipun orang yang telah melakukan dosa terbesar tak akan pernah keluar dari api neraka—karena tempat yang paling sesuai baginya adalah neraka, dan karena dari apilah dia diciptakan, sehingga jika dikeluarkan dari neraka dia akan tersiksa—di nerakalah dia akan mendapatkan rahmat."[99]

Tiba di langit kedua, Ibn 'Arabî berbincang dengan 'Îsâ dan Yahyâ. 'Îsâ menjelaskan bahwa kemampuannya untuk menghidupkan orang mati berasal dari hakikat spiritual yang diterimanya dari malaikat Jibrîl.[100] Sedangkan Yahyâ menjelaskan bahwa hak istimewa "menghentikan kematian" pada hari kiamat adalah miliknya lantaran nama "Yahyâ" ("ia hidup") yang telah diberikan Allah kepadanya. "Tapi," Ibn 'Arabî menukas, "banyak orang di dunia yang bernama Yahyâ!" "Ya," jawab Yahyâ, "tetapi akulah yang sejak azali menyandang nama ini (*li martabah al-awwaliyyah*), dan karenanya melalui diriku [karena aku menjadi perwujudan Asma *al-Muhyî*] semua orang yang bernyawa akan hidup dan benar-benar hidup."

Ibn 'Arabî melanjutkan perjalanannya ke langit ketiga, langit Yûsuf. Di sini Yûsuf menjelaskan kepadanya makna sabda Nabi, "Sekiranya aku menempuh jalan yang sama dengan Yûsuf, dan aku diseru, niscaya aku [langsung] menjawab seruan itu."[101] Ini merujuk pada peristiwa yang disebutkan Alquran (Q.S. Yûsuf [12]: 50), ketika Yûsuf yang dipenjara memberi jawaban kepada utusan

---

98 *Fut.*, IV, h. 120.

99 *Fut.*, IV, h. 137. Mengenai konsep Ibn 'Arabî tentang siksaan, bdk. Su'âd al-Hakîm, *Mu'jam*, § 442, 612. 644.

100 Perlu diingat bahwa menurut tradisi Islam, malaikat Jibrîl muncul ke hadapan Maryam (Q.S. Maryam [19]: 17) dalam rupa seorang manusia (*tamatstsala*) untuk meniupkan ruh 'Îsâ ke dalam dirinya.

101 Bdk. Bukhârî, *ta'bîr*, 9; *anbiyâ'*, 11, 19.

Firaun bahwa dia hanya akan menerima kebebasannya jika para perempuan itu mengakui kesalahan mereka.

Di langit keempat, Ibn 'Arabî disambut Idrîs, Kutub Matahari, yang memujinya sebagai "pewaris Muhammad". Sebagai jawaban atas pertanyaan Ibn 'Arabî tentang kemajemukan semesta, ia berbincang mengenai *tajdîd al-khalq*, pembaruan makhluk pada setiap saat.[102] Di langit kelima, ia bertemu dengan Hârûn, yang menyebutnya sebagai "pewaris yang sempurna" dan mengatakan bahwa penolakan terhadap kenyataan duniawi yang dilakukan sebagian orang arif ada kaitannya dengan kurangnya pengetahuan tentang teofani.[103] Di langit keenam, Mûsâ menuturkan pengalamannya melihat Allah, dan dengan demikian menjawab ketaksaan ayat Alquran (Q.S. al-A'râf [7]: 143) yang digunakan mereka yang mengingkari kemungkinan melihat Tuhan.

Syekh akhirnya tiba di langit ketujuh. Di sana ia bertemu dengan Ibrâhîm yang tengah bersandar pada *bayt al-ma'mûr*, Ka-'bah Langit. Ia lalu bertolak melanjutkan perjalanannya hingga mencapai *sidrah al-muntahâ*: ini menandai tahapan akhir dari mikraj, tetapi bukan akhir dari seluruh Perjalanan Malam itu.

> Aku tak menjelma apa-apa selain cahaya ... Kemudian Allah menurunkan firman-Nya atas diriku: "*Katakanlah: 'Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada Ibrâhîm, Ismâ'îl, Ishâq, Ya'qûb, anak-cucunya, dan yang diberikan kepada Mûsâ, dan 'Îsâ* ...'" (Q.S. Âl 'Imrân [3]: 84). Melalui satu ayat ini, Dia memberiku seluruh ayat ... Dengan begitu ***aku mulai menyadari bahwa aku adalah penjumlahan dari mereka yang nama-namanya telah disebutkan kepadaku*** (***majmû' man dzukira lî***): aku memang berhak dinyatakan telah mencapai tingkatan Muhammad ... Selama Perjalanan Malam ini, aku mendapatkan makna dari semua Asma Allah, dan kulihat semua asma itu merujuk pada satu Yang Dinamai dan satu Zat: Yang Dinamai ini menjadi objek yang kurenungkan, dan Zat ini adalah wujudku sendiri. Perjalanan yang kutempuh terjadi di dalam diriku sendiri,

102 Ibn 'Arabî menceritakan kepada Idrîs pertemuannya dengan seorang lelaki dari ras manusia yang lebih unggul dari ras kita sendiri, dan mengungkapkan adanya beberapa orang Âdam.

103 Bdk. Balyânî, *Épitre*, h. 33.

dan kepada diriku sendirilah aku dibimbing. Dari sini aku mengetahui bahwa aku benar-benar hamba tanpa sedikit pun memiliki sifat ketuhanan.

Di sinilah riwayat autobiografis *Futûhât* berakhir. Setelah menjelajahi planet-planet batinnya dan berbincang dengan para nabi, si pengembara menemukan kehambaannya yang sejati dan kekuasaan mutlak Allah. Tapi perjalanannya tak berhenti sampai di sana. Dia salah seorang dari *râji'ûn*, orang-orang yang turun kembali kepada makhluk. Lebih khusus lagi, dia termasuk dalam kategori *râji'ûn* kedua, yakni makhluk yang menyebut dirinya sebagai "pewaris yang berilmu" (*al-'âlim al-wârits*)[104] dan yang diutus kembali oleh Allah untuk membimbing umat manusia. Mûsâ telah memperingatkan Ibn 'Arabî mengenai hal ini di langit keenam ketika dia menyatakan:[105]

> Ketahuilah bahwa engkau akan berada di depan Tuhanmu, dan Dia akan mengungkapkan kepadamu rahasia kalbumu dan rahasia Kitab-Nya. Dia akan memberimu kunci untuk menutup pintu-Nya, dan dengan begitu Dia akan menyempurnakan warisanmu dan mengabsahkan misimu (*li yushibha in bi'âtsaka*) yang merupakan hakmu [dalam ayat]: "*Dan Dia telah mewahyukan kepada hamba-Nya*" (Q.S. al-Najm [53]: 10). Jangan biarkan keistimewaan ini mendorongmu untuk menerima sebuah Hukum dari-Nya yang akan menghapuskan hukum yang ada sebelumnya atau Kitab yang diwahyukan, sehingga pintu itu tertutup ... Setelah mencapai tingkatan ini, engkau akan pulang, diutus kembali (*tarji'u mab'ûtsan*); dan karena engkau hanya sebagai pewaris, maka orang lain pada gilirannya mesti mewariskan darimu. Karena itu, bersikap santunlah dalam menjalankan perintahmu atas makhluk.

Nasihat Mûsâ ini, dalam beberapa hal, mengingatkan kita akan campur tangannya dalam *Isrâ'* Nabi tentang pengurangan jumlah salat wajib. Penjelasan mengenai nasihatnya—yang mengungkapkan bahwa Ibn 'Arabî diutus kembali untuk menyampaikan warisannya—ditambah gelar "Pewaris Muhammad" dan "Pewaris

---

104 *Risâlah fî al-Walâyah*, h. 25; *Risâlah al-Anwâr*, h. 14.

105 *Kitâb al-Isrâ'*, h. 26.

Yang Sempurna" yang diberikan Hârûn dan Idrîs, juga pengakuan Ibn 'Arabî sebagai "penjumlahan dari semua nabi", mengingatkan kita pada perannya sebagai Penutup Kewalian Muhammad. Sebenarnya, mikraj pada 594 H mencerminkan peran kedua dari sandiwara Ilahi, yang adegan pertamanya telah dimainkan pada 586 H di Andalusia.

"Sedangkan ihwal Penutup Kewalian Muhammad, yang merupakan Penutup khusus kewalian yang menjadi hak umat Muhammad[106]... persisnya baru kuketahui di Fez, Maroko, pada 594 H. Allah mengakrabkan aku dengan gelar ini dan menunjukkan kepadaku tanda-tandanya—yang tak akan kusebutkan."[107] Pada bagian lain *Futûhât*, Ibn 'Arabî menyatakan bahwa ia baru mengetahui identitas Penutup Muhammad pada 595 H; tetapi, seperti akan kita lihat, ini merupakan kesalahan tulis. "Dia hidup pada zaman kita. Aku mulai mengetahui banyak tentang dia pada 595 H. Aku melihat tanda jabatannya, sebuah tanda yang disembunyikan Allah dari para hamba-Nya tetapi diungkapkan-Nya kepadaku di Fez sedemikian rupa sehingga aku tahu bahwa dialah Penutup Kewalian."[108] Meskipun pada bagian ini Ibn 'Arabî dengan tegas menolak menyebutkan nama orang itu, sebenarnya ia mengungkapkan nama orang itu lewat beberapa syair (salah satunya dalam *Futûhât*)[109] dan terutama lewat sebuah kasidah panjang *Dîwân*.[110] Di situ Ibn 'Arabî mencantumkan berbagai fase penobatannya dengan jabatan kewalian tertinggi. Berikut petikannya:

Di antara hamba-hamba Allah, aku adalah ruh suci
Sebagaimana Malam Penentuan adalah ruh segala malam
Aku menyucikan diriku dari ketakseimbangan dengan keseimbangan
Karena kebaikan yang ada pada diriku, aku asing terhadap kesimbangan maupun ketakseimbangan.[111]

---

106 Dengan kata lain, komunitas Islam "historis".

107 *Fut.*, III, h. 514.

108 *Fut.*, II, h. 49.

109 *Fut.*, I., h. 244; lihat di atas, bab 3.

110 *Dîwân*, h. 332–37.

111 Mengenai gagasan serupa, lihat *Kitâb al-Isrâ'*, h. 11 dan 44.

Dan manakala pada suatu malam Tuhan datang dan menyatakan kepadaku
Bahwa akulah sang Penutup, pada awal bulan itu,[112]
Dia berfirman kepada orang yang kala itu
berada di Cakrawala Tertinggi dan alam Perintah[113]
"Lihatlah dia, karena tanda-Ku atas tugas Penutup terdapat pada
punggungnya.[114]
Aku telah menyembunyikannya dari mata makhluk karena rahmat-Ku kepada mereka ...
Kutawarkan kepadanya kerajaan yang sesungguhnya, namun jawabnya kepada-Ku:
'Apa yang mulia biarkan tetap terhijab, karena Engkau tersembunyi.
Dan beruntunglah orang yang meneladani gurunya dalam susah maupun
senang'"...
akulah sesungguhnya pewaris ilmu Muhammad
dan keadaannya, yang lahir maupun batin ...
aku tengah berada di kota Tunis
karena perintah Tuhan yang tiba ketika aku berzikir.
ini terjadi pada diriku di tahun 590 H ...
di sebuah tempat yang suci dari khayalan dan pikiran.
Hanya aku yang tahu bahwa akulah Penuntup dan pembantu
Empat tahun kemudian di Fez saat bulan purnama.[115] ...

---

112 Haruslah dicatat bahwa dalam hal ini, Ibn 'Arabî menggunakan ungkapan *ghurrah al-syahr*, yang secara harfiah berarti "pada awal bulan". Menurut Jandî (bdk. *Syarh Fushûsh al-Hikam*, h. 109), pada *ghurrah al-Muharram*, pada hari pertama bulan Muharam, Ibn 'Arabî menerima pernyataan bahwa dia adalah sang Penutup itu.

113 Dalam *Ishthilâhât* § 163, Ibn 'Arabî mendefinisikan "alam Perintah" (*'âlam al-amr*) sebagai "wujud yang telah diciptakan Tuhan tanpa perantara sebab sekunder". Karena itu, ia menyebut alam ruh atau alam malaikat (juga disebut sebagai *'âlam al-ghayb*) sebagai lawan kata *'âlam al-khalq* (alam makhluk) atau *'âlam syahâdah* (alam kasatmata). Bdk. juga *Fut.*, II, h. 129.

114 *Fî maudhî' al-darb fî al-zhahr* secara harfiah merujuk bagian punggung yang sedikit berlemak. Sebenarnya, menurut Jandî (bdk. *Syarh*, h. 236), Ibn 'Arabî mempunyai lekuk di antara kedua bahunya seukuran telur puyuh dan mirip tanda yang dimiliki Nabi pada bagian yang sama di punggungnya.

115 *Fî badr* bagi Ibn 'Arabî dapat berarti "bulan purnama" atau mungkin saja merujuk pada sahabatnya, Badr al-Habasyî. Mengingat makna lingkaran bulan dalam kronologi tahap-tahap penahbisan Ibn 'Arabî, saya lebih memilih penafsiran pertama.

Jika aku bukan Mûsâ atau 'Îsâ, atau yang setara dengan mereka
Tak apa-apa bagiku karena akulah keseluruhan dari semua itu.[116]
Karena akulah Penutup Wali-wali Muhammad.
Penutup khusus di kota-kota dan padang-padang sahara.[117]

Bait-bait ini tidak menyisakan keraguan: Ibn 'Arabî secara gamblang menyebut dirinya sebagai Penutup Muhammad. Lebih-lebih, dalam selarik bait yang sangat padat ia menentukan kedudukannya sehubungan dengan para nabi. Penutup Muhammad bukanlah seorang nabi. Dari sudut pandang tertentu, dia lebih dari itu, karena dalam kepribadiannya dia mencerminkan atau mencakup seluruh kewalian semua nabi. Jelas, hanya dialah pewaris Muhammad, meski dia tidak sekadar menjadi pewaris ilmu Muhammad, tetapi juga tingkatan spiritualnya; dengan kata lain, pewaris gelar *walî* yang ditutupi oleh gelarnya sebagai utusan Allah (*rasûl*).

Akhirnya, syair ini juga memperkuat kesimpulan Chodkiewicz bahwa tahun 595 H yang disebutkan dalam dua bagian *Futûhât* yang dikutip sebelumnya, merupakan kesalahan tulis.[118] Adalah "empat tahun" setelah episode Tunis pada 590 H, yakni 594 H, Ibn 'Arabî mengetahui persis kedudukannya sebagai Penutup.

Kendati demikian, kasidah ini tetap menimbulkan dua pertanyaan yang tak terhindarkan. *Pertama*, mengapa pada beberapa kesempatan Ibn 'Arabî memilih tutup mulut menyangkut kedudukannya sebagai Penutup Muhammad, tetapi dalam kesempatan lain memilih untuk mengungkapkannya? Ia sendiri tampak sukar menjelaskan kesalahan tulisnya. Berulang kali ia menyatakan—dan inilah masalah yang akan kami bahas nanti—bahwa *Futûhât* merupakan sebuah karya yang ditulis dengan petunjuk Tuhan: "Demi Allah, tak satu pun huruf [dalam buku ini] yang tidak ditulis tanpa dikte Allah (*imlâ' ilâhî*), arahan Tuhan (*ilqâ' rabbânî*), atau

116 Ada kemiripan telak antara perubahan frasa yang digunakan di sini—*innanî jâmi' al-amr*—setelah penyebutan para nabi, dan ungkapan yang digunakannya pada akhir penuturan dalam bab 167 *Futûhât* (*innî majmû' man dzukira lî*).

117 Sebuah ungkapan tentang aspek universal dari jabatan Penutup Para Wali.

118 Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, h. 126.

ilham spiritual (*nafats rûhânî*) di kedalaman batinku. Ini terjadi meski sebenarnya aku bukan salah seorang rasul pembawa hukum atau nabi yang membawakan perintah."[119] Ia juga mengatakan bahwa hal ini berlaku pada semua karyanya: "Dalam menulis karya-karya ini, bukanlah niatku untuk melaksanakan tugas sebagai seorang penulis; bukan pula niatku untuk mengikuti tujuan yang pasti. Akan tetapi, tujuanku adalah membebaskan diriku sendiri dari ilham yang membakar hatiku dan membelah dadaku."[120] Petikan berikut dari *Mawâqi' al-Nujûm* menjelaskan salah satu bentuk "arahan Tuhan" ini.

> Aku terlibat dalam proses menulis sebuah kitab yang terilhami (*kitâb ilqâ'î*) ketika dikatakan padaku, "Tulislah: 'Inilah bab penjelasan terperinci dan paling jarang diungkapkan.'" Tak terbetik gagasan apa yang akan ditulis selanjutnya: aku menunggu ilham yang kuharap dapat menggelisahkanku sebegitu rupa, sehingga aku seolah terdampar di ambang kematian. Kemudian sehelai cahaya diletakkan di depanku. Ia berisi garis-garis hijau menyala yang di atasnya tertera "Inilah bab penjelasan terperinci dan paling jarang diungkapkan, dan perbincangan mengenai bab ini ...". Aku menyalin [apa yang kulihat] persis hingga akhir, lalu [lembaran] itu pun menghilang.[121]

Pertanyaan kedua adalah bagaimana kita mendamaikan pernyataan positif Ibn 'Arabî pada syair yang dikutip di atas, bahwa ia hanya meyakini dirinya sebagai Penutup Muhammad pada 594/1198 di Fez, dengan penafsiran Jandî mengenai mimpinya di Kordoba pada 586 H dan penyendirian yang dilakukannya pada tahun yang sama di Sevilla? Juga, bagaimana kita mendamaikannya dengan riwayat Ibn 'Arabî sendiri tentang mimpi yang dialaminya di Algeciras, ketika ia diperlihatkan suratan takdirnya di masa de-

---

119 "*Al-anbiyâ' al-mukallafîn*", sebuah derajat yang penting karena menurut Ibn 'Arabî tingkatan tertinggi kewalian—*maqâm al-qurbâ* atau "tingkat kedekatan"—juga menyandang gelar *nubuwwah muthlaqah* (kenabian universal) yang berbeda dari *nubuwwah al-tasyri'* (kenabian legislatif) dan setingkat di bawahnya. Lihat di atas, bab 3. Kutipan di sini berasal dari *Fut.*, III, h. 456.

120 Itulah sebabnya Ibn 'Arabî mendaftar buah karyanya pada awal *Fihris*. Bdk. O. Yahia, *Histoire et classification*, I, h. 40.

121 *Mawâqi' al-Nujûm*, h. 65.

pan, bahkan hingga bagian yang sekecil-kecilnya—yang tentulah mencakup pengangkatannya sebagai Penutup para wali Muhammad? Kebingungan yang jelas menyangkut rahmat Ilahi tentang peristiwa penting ini barangkali sulit dijelaskan hanya dengan sekelumit ingatan. Apakah lantas kita mesti menduga bahwa satu kejadian yang sama terjadi berulang kali? Kalau kita cermati sebuah laporan yang akan kami bahas nanti, kita dapat menyimpulkan bahwa, seperti akan kita lihat, jika kita menelaah teks-teks tersebut dengan saksama dan dengan cara yang semestinya, sebetulnya ada serangkaian peristiwa yang terjadi beruntun dan saling melengkapi, yang hanya dapat ditemukan pemecahan maupun penjelasannya di Mekah pada 598–599 H.

"Sahabatku yang jernih tanpa noda, cahaya murni. Dia seorang Ethiopia (*habasyî*), namanya 'Abd Allâh. Dia bagaikan bulan purnama (*badr*) tanpa awan. Dia menghargai hak setiap orang dan menunaikannya; dia penuhi hak setiap orang tanpa berlebihan. Dia telah mencapai *maqâm* 'pemilahan' (*tamyîz*). Melalui percampuran (*sabk*) dia ditempa menjadi bagaikan emas murni. Ucapannya benar, janjinya ditepati." Demikianlah kata-kata pada bagian pembuka *Futûhât* yang digunakan Ibn 'Arabî untuk melukiskan tokoh yang selama dua puluh tahun senantiasa menjadi sahabatnya yang setia: Badr al-Habasyî.[122] Tali cinta yang merekatkan mereka selama tahun-tahun itu melebihi rasa menghormati dan sikap saling menghargai yang menjadi ciri hubungan guru-murid.[123] Sejak pertama kali jumpa dengan Ibn 'Arabî di Fez, Habasyî tak pernah beranjak dari sisi gurunya. Dari Fez ke Sevilla, Tunis ke Mekah, Damaskus ke Malatya, dia selalu mengikutinya, seperti bayangan yang bijaksana dan tenang. Mustahil memikirkan

---

122 *Fut.*, I, h. 10. Bdk. terjemahan Denis Gril dalam pengantarnya atas karya Habasyî, *Kitâb al-Inbâh*, h. 1, dalam *Annales islamologiques*, I.F.A.O. 1979, vol. XV. Mengenai Habasyî, lihat *Mu'jam al-Mu'allifîn*, III, h. 39.

123 Lihat khususnya syair-syair Ibn 'Arabî yang dipersembahkan kepada Habasyî dalam *Fut.*, I., h. 198. Ia menulis sejumlah besar karya, antara lain *Kitâb Mawâqi' al-Nujûm*, *Kitâb Insyâ' al-Dawâ'ir*, *Kitâb Hilyah*, khusus untuk Habasyî.

tokoh yang sempat menjadi seorang budak Ethiopia namun kini merdeka ini, tanpa langsung teringat budak Ethiopia lain yang pernah membersihkan masjid dan, menurut sebuah hadis[124] yang pernah dikemukakan Nabi kepada Abû Hurayrah, merupakan salah seorang dari tujuh wali *abdâl*. Sebenarnya ada beberapa rujukan dalam *Futûhât* yang menyatakan bahwa Habasyî adalah satu dari empat wali *awtâd* pada zamannya.[125] Tentu dia sudah tidak muda lagi ketika pertama kali bertemu dengan Ibn 'Arabî: dia telah menghabiskan waktunya beberapa lama di Timur, tempat dia menjadi murid dari sejumlah syekh yang saleh.[126] Dia juga menjalin hubungan erat dengan Abû Ya'qûb al-Kûmî (salah seorang guru pertama Ibn 'Arabî di Andalusia), yang wafat di rumah Habasyî.[127]

Ketenaran Ibn 'Arabî di seantero Maghrib menarik sejumlah besar murid. Mereka taat dan setia, dan Ibn 'Arabî mengenang saat-saat bersahabat dengan mereka dan "pujian abadi" yang mereka persembahkan.

> ... Ketika sang imam mengetahui hal ini, dia berhati-hati untuk memastikan adanya sekelompok orang yang melantunkan ayat Kitab Suci tanpa henti, siang dan malam. Inilah yang kulakukan ketika aku berada di Fez, berkat para sahabatku yang setia dan taat kepadaku. Kemudian, aku kehilangan mereka dan seketika itu juga meninggalkan amalan suci ini, yang merupakan makanan paling mulia dan nikmat.[128]

Di antara tokoh yang memperkuat barisan murid Ibn 'Arabî adalah penyair dan filolog 'Abd al-'Azîz ibn Zaydân (w. 624/1227).[129]

---

124 Suyûthî, *al-Hâwî li al-Fatâwî*, Kairo 1959, II, h. 158.

125 *Fut.*, I, h. 10, 160.

126 *Durrah*, § 71, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 158.

127 *Rûh*, h. 79; *Sufis of Andalusia*, § 2, h. 69.

128 *Fut.*, III, h. 334.

129 Menurut penulis *Takmilah* (bdk. § 1771, ed. Codera), 'Abd al-'Azîz ibn 'Alî ibn Zaydân tidak hanya mahir dalam hadis, susastra, dan persajakan, tetapi juga dalam yursiprudensi (fikih).

Filolog 'Abd al-'Azîz ibn Zaydân pernah bersahabat denganku. Dia telah bertobat kepada Allah, namun menolak kemungkinan manusia mencapai *fanâ'*. Suatu hari dia mencariku di Fez dan berkata: "Guru, *fanâ'* yang dibicarakan kaum sufi ternyata benar. Aku baru saja mengalaminya sendiri!" "Bagaimana ceritanya?" tanyaku. Dia menjawab: "Tidakkah engkau tahu bahwa *amîr al-mu'minîn* telah tiba dari Andalusia dan memasuki kota hari ini?" "Benar," jawabku. "Aku meninggalkan rumah bersama seluruh penduduk Fez untuk menyaksikan iring-iringan pasukannya memasuki kota. Ketika beliau lewat di depanku dan aku melihatnya, aku hilang kesadaran akan diriku (*fanîtu 'an nafsî*), pasukan, dan segala sesuatu yang diindra oleh manusia: aku tak lagi mendengar dentuman canang, tetabuhan gendang, atau gegap-gempita khalayak ramai. Mataku tak lagi melihat siapa pun di dunia kecuali *amîr al-mu'minîn*. Terlebih lagi, tak seorang pun yang mendorong atau menubrukku meskipun aku berada di jalan pasukan berkuda dan orang-orang di keramaian itu saling mendorong. Aku tak lagi melihat diriku sendiri. Aku bahkan tak lagi menyadari bahwa aku tengah melihat *amîr*, karena aku sirna dalam diriku sendiri ..."[130]

Sultan al-Muwahhidûn yang sewaktu kembali disambut meriah oleh penduduk Fez adalah Manshûr. Terakhir kali dia meninggalkan Andalusia pada Jumadilawal 594/1198 untuk kembali ke Marrakech, tempat dia wafat tak lama berselang sesudah itu.[131]

Sejumlah karya Ibn 'Arabî membahas kaidah *sulûk*, syarat dan kewajiban yang harus ditunaikan oleh siapa pun yang menempuh jalan spiritual. *Kitâb al-Kunh*,[132] *Kitâb al-Amr*,[133] *al-Washiyyah*[134]

---

130 *Fut.*, II, h. 514.

131 *Sevilla islâmica*, h. 169.

132 *Kitâb al-Kunh fî mâ lâ Budda li al-Murîd Minhu*, Kairo, 1967.

133 *Kitâb al-Amr al-Muhkam al-Marbûth fî mâ Yalzam Ahl Tharîq Allâh*; edisi kurang-lengkap pada bagian akhir *Dzakhâ'ir al-A'lâq*, Kairo 1968, dan beberapa cuplikan terjemahan oleh Asín Palacios dalam *Islam cristianizado* h. 352–70.

134 *Kitâb al-Washiyyah*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948; terjemahan Prancis oleh Michel Vâlsan dalam *Études traditionneles*, September-Desember 1968.

dan *al-Washâyâ*,[135] maupun beberapa bab dari *Tadbîrât*[136] dan *Mawâqi' al-Nujûm*[137]—untuk menyebut beberapa—menentukan sekumpulan ajaran yang harus dijalankan *sâlik* atau sang pengembara jika dia ingin mencapai tujuan akhirnya. Karya-karya ini pada dasarnya membahas prinsip-prinsip asasi tentang *tarbiyyah* atau latihan spiritual seperti dijelaskan dalam semua karya klasik yang ditulis sebelum zaman Ibn 'Arabî. Tak perlu dikatakan lagi bahwa pengamalan syariat dengan ketat merupakan syarat *sine qua non* bagi keberhasilan; mengamalkan "perangai yang terpuji" (*makârim al-akhlâq*) seperti sikap santun, rendah hati, kebaikan, dan "keksatriaan"

(*futuwwah*) adalah mutlak bagi kemajuan spiritual; asketisme (*al-zuhd*), yang meniscayakan puasa, tidak tidur di malam hari, penyendirian dan keheningan,[138] ditambah pengamalan zikir yang terus-menerus akan memungkinkan sang murid mencapai keberhasilan, tetapi hanya dengan syarat bahwa segalanya dilakukan di bawah bimbingan seorang guru spiritual (*mursyid*) yang kepadanya dia memasrahkan jiwa dan raga. Dalam sederetan karya ini, Ibn 'Arabî menyusun sejumlah besar kaidah kesantuan (*adab*) yang harus dilaksanakan murid kepada gurunya. Meski begitu, semua ini dapat diringkas dalam satu kalimat dari *Tadbîrât*: "Engkau harus menginginkan apa yang diinginkan gurumu."[139] Ada sejumlah petunjuk yang menyatakan bahwa Ibn 'Arabî sendiri adalah guru yang sangat keras kepada murid-muridnya. Kita pernah melihatnya melarang mereka menjalankan setiap bentuk *rukhshah*

---

135 *Kitâb al-Washâyâ*, dalam *Rasâ'il* (jangan dirancukan dengan *bâb al-washâyâ* dalam *Futûhât*), terj. Michel Vâlsan dalam *Études traditionneles*, April, Mei, dan Juni 1952.

136 *Tadbîrât Ilâhiyyah* (ed. Nyberg, h. 226–240); bab tersebut telah diterjemah Michel Vâlsan dalam *Études traditionneles*, Maret & Juni 1962, dan Asín Palacios, *Islam cristianizado*, h. 353–70.

137 Untuk sebagian terjemahannya, bdk. Asín Palacios, *Islam cristianizado*, h. 378–432. Akan ada uraian lebih lanjut mengenai penulisan karya ini.

138 Ibn 'Arabî menulis sebuah risalah pendek yang khusus mengupas keempat "pilar" asketisme ini; bdk. *Kitâb Hilyah al-Abdâl*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad 1948, alih bahasa Michel Vâlsan, Paris 1950.

139 *Tadbîrât Ilâhiyyah*, h. 227; *Islam cristianizado*, h. 357.

(keringanan hukum), dan jika hal itu terjadi, mereka harus bersumpah kepada Allah bahwa ia tidak akan mengizinkan mereka mencari-cari alasan untuk melanggar perjanjian mereka.[140] Kewajiban ini ditegaskan langsung dalam ihwal cita-cita murid: tak ada jalan bagi mereka untuk menentang kegigihan dan pendirian Ibn 'Arabî dalam masalah *rukhshah*, yang bertujuan mengurangi beban yang diberikan kepada kaum mukmin. Bagi mereka yang mengaku diri sebagai bagian dari elite spiritual, tak ada keringanan yang dapat diberikan.

Kita juga baru mengetahui bahwa Ibn 'Arabî dengan keras melarang murid-muridnya untuk ikut-serta dalam *samâ'*, bacaan spiritual yang dilakukan bersama-sama. Ini tampaknya telah menjadi praktik yang beredar luas pada zamannya, dan kita tidak boleh melupakan bahwa ia sendiri pernah menghadirinya, namun mengecam keras pada beberapa karyanya.[141] Pada salah satu bagian Ibn 'Arabî menyatakan:

> Praktik ini tak pernah layak bagi kaum sufi, dan hanya baru-baru ini saja diperkenalkan oleh orang-orang berandal ... Mereka melakukan *samâ'* seolah-olah ini merupakan latihan dalam ibadah dan kesalehan. Padahal, sebenarnya mereka hanyalah orang-orang yang mengolok-olok dan mempermainkan agama, dengan memanfaatkan anak-anak yang masih muda untuk memuaskan niat mereka yang jahat dan keji ... dan, demikian pula, telaah atas semua rujukan kepada *samâ'* yang dibuat oleh seluruh sufi sejak awal hingga akhir menunjukkan bahwa praktik itu benar-benar hanya menjadi alat untuk memuaskan hawa nafsu, meskipun dari sudut pandang hukum ini merupakan kegiatan yang sesungguhnya dapat diterima.[142]

Demikian pula, Ibn 'Arabî tidak memperbolehkan *syâhid bâzî*,[143] yaitu membayangkan seorang pemuda rupawan untuk membantu mencapai ekstase (*wajd*). "Menggunakan 'saksi', dengan kata lain

---

140 Bdk. *Fut.*, I, h. 722–23, dan di atas, bab 2; juga *Kitâb al-Amr*, dalam *Islam cristianizado*, h. 327–8.

141 Bdk. misalnya *Fut.*, I, h. 210; IV, h. 270; *Rûh*, pengantar, h. 27–44.

142 *Kitâb al-Amr*, dalam *Islam cristianizado*, h. 327–8.

143 Sebuah ungkapan Persia; padanannya dalam bahasa Arab adalah *al-nazhar ilâ al-murd*.

seorang pemuda berwajah tampan, merupakan perangkap yang paling berbahaya dan bentuk kejahatan yang paling tidak bermoral."[144]

Di antara latihan spiritual yang dianjurkan Ibn 'Arabî, praktik *muhâsabah* atau mawas diri menempati kedudukan istimewa. Haruslah diingat bahwa ia menerima praktik ini dari dua orang gurunya di Andalusia, yang setiap malam mencatat perbuatan mereka sepanjang hari itu. Tetapi, Ibn 'Arabî bahkan lebih tegas lagi: ia memerintahkan murid-murid untuk meneladaninya dengan menelaah pikiran maupun perbuatan mereka. "Engkau harus mewajibkan jiwamu untuk bertanggung jawab atas dirinya sendiri, dan engkau harus mencermati segala pikiran yang melintas di benakmu setiap saat sepanjang hari itu. Semua ini dilakukan seraya merasa malu kepada Allah."[145]

Mengenai bentuk zikir yang diamalkan dan dianjurkan Ibn 'Arabî, tampaknya ia mengamalkan zikir yang berbeda-beda sepanjang hayatnya. Semula ia mengikuti contoh yang diberikan gurunya, 'Uryabî, dan pernah menggunakan asma "Allah" sebagai zikir, serta lebih mengutamakannya daripada yang lain.

> Asma [Allah] ini pernah menjadi [*kâna*] zikir yang kuamalkan, dan salah satu yang digunakan oleh guru yang melaluinya aku menempuh jalan spiritual. Keutamaan zikir ini lebih besar daripada keutamaan yang dihasilkan lafal zikir lainnya, karena Allah telah berfirman: "*Menyebut [nama] Allah adalah lebih besar*" (Q.S. al-'Ankabût [29]: 45), dan karena Dia tidak berbicara tentang lafal zikir yang lain, meskipun semua zikir yang ada menggunakan asma Tuhan. Karena itu, dengan sendirinya para hamba Allah-lah yang telah memilih asma [Allah] ini sebagai bacaan zikir. Ia menanamkan pengaruh mulia di dalam hati yang tak dapat tertandingi oleh lafal zikir lainnya.[146]

Peralihan frasa Ibn 'Arabî dalam hal ini (*kâna dzikrunâ* sebagai lawan kata *huwa dzikrunâ*) tampaknya menunjukkan bahwa ia telah berhenti berzikir dengan menggunakan asma "Allah". Ba-

---

144 *Kitâb al-Amr*, dalam *Islam cristianizado*, h. 328.

145 *Kitâb al-Kunh*, h. 7; *Fut.*, IV, h. 450.

146 *Fut.*, III, h. 300.

gian lain dalam *Futûhât*, yang ditulis belakangan karena muncul pada bab paling akhir dari karya itu, *bâb al-washâyâ* (Bab tentang Wasiat), memperkuat hipotesis ini karena menunjukkan bahwa Syekh al-Akbar akhirnya memilih kalimat syahadat "*lâ ilâha illâ Allâh*".

> Ulangi tanpa henti syahadat itu: *lâ ilâha illâ Allâh*. Inilah sesungguhnya zikir terbaik (*afdhal al-adzkâr*) yang berkhasiat menambah pengetahuan ... Tak pelak lagi bahwa Rasulullah telah bersabda: "Sebaik-baik yang aku dan para nabi sebelumku katakan adalah *lâ ilâha illâ allâh*" (*afdhalu mâ qultuhu* ...).[147]
>
> Dengan mengatakan "*mâ*", yang dimaksudkannya adalah menunjukkan keutamaan orang-orang yang membiasakan diri berzikir dengan menggunakan asma *Allâh* atau *huwa*, yang memang termasuk kalimat [yang diucapkan para nabi]. Akan tetapi, ucapan yang paling sempurna di kalangan orang-orang yang mengenal Allah adalah *lâ ilâha illâ allâh*.[148]

Kita mengetahui bahwa sekurang-kurangnya ada satu hal yang membedakan Ibn 'Arabî dengan para syekh lainnya menyangkut *tarbiyyah* atau latihan spiritual. Menurutnya, guru-guru yang lain keliru dengan menekankan *ghinâ bi allâh* atau perasaan cukup karena Allah. Dia sendiri menganjurkan *faqr ilâ allâh* atau perasaan butuh kepada Allah, yang menurutnya merupakan sifat ontologis makhluk (*shifatuhum al-haqîqiyyah*).

> Sahabat-sahabatku telah menerima hal ini dariku dan telah melaksanakannya bagi diri mereka ... Setelah aku mengajarkannya kepada anak-anak spiritualku, dan mereka merasakan pentingnya hal ini sehingga mereka menguasai apa yang tidak diketahui oleh kebanyakan ahli makrifat, mereka memperoleh manfaat yang banyak dan karena manfaat ini mereka memuliakan Allah.[149]

"Jangan dekati gerbang istana sultan."[150] Seperti akan kita lihat, Ibn 'Arabî menunjukkan sikap yang kaku terhadap prinsip ini—

---

147 Bdk. *Muwaththa'*, *qur'ân* 32, *hajj* 246.

148 *Fut.*, IV, h. 448.

149 *Fut.*, III, h. 19.

150 *Kitâb al-Kunh*, h. 9.

sebuah prinsip yang dipaparkannya dalam *Kitâb al-Kunh* dan yang juga sering diungkapkan oleh para sufi lain sebelum dia. Segala yang bersangkut-paut dengan kekuasaan harus dianggap tercela oleh murid. Ini dijelaskan dengan baik oleh anekdot yang agak panjang berikut ini, yang diriwayatkan Ibn 'Arabî dalam *Rûh al-Quds*.[151] Riwayat ini terkait dengan Syekh 'Abd Allâh ibn Ibrâhîm al-Mâlaqî al-Qalfâth, yang pernah bertemu Ibn 'Arabî untuk pertama kalinya di Tarifa pada 589/1193.

> Suatu hari, ketika syekh ini berada di Ceuta bersama Ibn Tharîf, sultan Abû al-'Alâ'[152] mengirimiku dua keranjang makanan ketika aku tidak ada di tempat. Sebagian saudaraku yang telah datang untuk bertemu denganku mengambil makanan itu dan memakannya, namun murid-muridku sendiri (*khawwâsh ashhâbî*) tidak menyentuhnya.
>
> Malam berikutnya sultan kembali mengirimiku dua keranjang makanan, yang tidak kuterima atau kutolak. Sebagian saudaraku sengaja (*bi al-qashd*) datang ke rumahku, karena mereka tahu bahwa sultan telah mengirimiku makanan. Aku berazan lalu salat isya. Salah seorang saudaraku itu, yang mengira dirinya bagian dari guru-guru spiritual, berkata padaku: "Sebaiknya tidak langsung salat ketika makanan disediakan." Aku diam saja, dan itu membuatnya kesal. Aku lalu berkata: "Aku tidak menerima makanan ini dan tidak berniat memakannya karena, sejauh yang kutahu, hukumnya haram. Aku tidak mungkin menyuruhmu untuk memakannya karena aku menginginkan sesuatu bagimu seperti yang kunginkan bagi diriku sendiri." Aku terus menjelaskan dalam hal apa makanan ini menurutku haram, lalu aku berkata pada mereka: "Makanan telah siap. Mereka yang menganggapnya halal silakan memakannya, yang tidak, tak usah memakannya." Aku pulang ke rumah, tempat aku tinggal kala itu, dengan membawa-serta murid-muridku.

---

151 *Rûh*, h. 120–1; *Sufis of Andalusia*, § 26, h. 129–30.

152 Kemungkinan ini adalah sultan Abû al-Alâ' Idrîs al-Akbar, yang pernah menjabat gubernur Ceuta sebelum menjadi penguasa antara tahun 624 dan 629 H dengan gelar Ma'mûn. Dialah yang secara resmi menghapuskan ajaran Ibn Tumart (bdk. di atas, h. 82, catatan 27). Dalam *Dzayl* (vol. VIII, ii, Rabat 1984, h. 415) Ibn 'Abd al-Malik al-Marrâkusyî menceritakan insiden ketika Abû al-Alâ'—yang saat itu gubernur Ceuta—ditentang oleh sufi Ibn Shâ'igh al-Anshârî dan akhirnya harus membatalkan rencananya.

Hari berikutnya saudaraku tersebut pergi ke wazir dan mencela diriku ... Masalah itu diadukan kepada sultan yang cerdik-cendekia. Dia menyatakan: "Niatku hanyalah berbuat baik, tetapi orang ini mengetahui keadaannya sendiri lebih baik lagi. Dengan demikian, aku tidak akan menyakitinya dan tidak akan menimpakan kesulitan kepadanya dalam hal apa pun." Sultan mengabaikan pengaduan itu.

Cerita ini sampai ke telinga sahabatku, al-Qalfâth, yang datang menemuiku. Karena menyadari gawatnya keadaan itu, dia mencemaskan diriku dan para sahabatku serta mengumpatku. Katanya: "Sejauh menyangkut dirimu sendiri, yang kamu lakukan itu baik. Tapi ini akan mengganggu seluruh masyarakat kami karena penduduk di sini tidak akan pernah menerima perilaku semacam itu!" Kujawab: "Hak Allah harus didahulukan!" (*baqqu allâh abaqqu*). Lalu aku berisyarat dengan tanganku dan berdiri sebagai pertanda dia harus pergi. Aku lantas bertemu dengan Ibn Tarîf, yang mengetahui apa yang terjadi. Dia berkata: "Diplomasi sangat penting!" Kujawab: "Setuju, selama tidak mengorbankan prinsip."

Ada beberapa kesimpulan yang dapat ditarik dari kisah ini. *Pertama*, kita mencatat bahwa reaksi spontan murid-murid Ibn 'Arabî ketika dia tidak ada adalah menolak makanan yang diberikan oleh sultan. Ini jelas menunjukkan bahwa Ibn 'Arabî tentu memberikan penekanan khusus terhadap masalah ini dalam ajarannya. *Kedua*, anekdot itu menjadi bukti atas kepentingan para penguasa Dinasti al-Muwahhidûn untuk bersekutu dengan berbagai lingkungan sufi dan juga penghargaan para penguasa kepada Ibn 'Arabî, yang pernah diharap-harap sultan Manshûr untuk mengabdi dalam pemerintahannya.

Salah satu anekdot lain, kali ini dari *Futûhât*, memperkuat hal yang disebutkan terakhir ini.

... aku merasakan keadaan ini di Tunis, Ifriqiya. Salah seorang tokoh terkenal di kota itu—namanya Ibn Mu'tib—mengundangku ke rumahnya untuk memberikan penghargaan kepadaku. Aku terima undangan ini. Ketika aku tiba di rumahnya dan kami bersiap-siap makan, dia memintaku untuk membantunya menghadap sultan (*shâhib al-balad*) karena aku memiliki pengaruh dan kekuasaan atasnya (*kuntu maqbûl al-qawl 'indahu wa mutahakkiman*). Aku setuju saja, dan meninggalkan ruang itu tanpa menerima makanan atau

pemberian yang telah disediakannya untukku. Kulakukan apa yang dipintanya, dan dia kembali berkuasa.[153]

Akhirnya, kita mencatat bahwa ketika ini memicu persoalan menyangkut pembelaan atas hak Allah (*haqq Allâh*), Syekh al-Akbar tidak ragu-ragu menentang dua orang sufi, yang dalam hal lain merupakan sahabatnya. Semua ini membuat orang bertanya-tanya apa alasannya ia bersikap kaku dan bahkan kritis terhadap para penguasa Dinasti al-Muwahhidûn, yang menurut pendapatnya korup (*fâsid*), sedangkan di Timur sikapnya terhadap raja-raja yang berkuasa—baik Bani Saljuk maupun Bani Ayyûbî—terbukti jauh lebih lunak. Apakah karena ia memandang pemerintahan al-Muwahhidûn (yang didirikan Ibn Tumart yang mengaku sebagai Imam Mahdî) sebagai tidak sah? Jika ini masalahnya, tentu beralasan menduga bahwa Ibn 'Arabî pernah menulis atau mengatakan hal itu, terutama dalam karya-karya yang ditulisnya selama pengembaraan di Timur. Tapi kita tidak menemukan itu. Kemungkinan besar perbedaan sikap ini ditentukan oleh faktor-faktor keunggulan spiritual. Cepat atau lambat, Dinasti al-Muwahhidûn tengah mendekati kehancurannya dan, bagaimanapun juga, Ibn 'Arabî menyadari hal itu. Lagi pula, ketika tiba di Timur, seperti akan kita lihat, ia ditahbiskan sebagai Penutup Para Wali dan secara bersamaan dianugerahi Allah kemampuan untuk memberi nasihat yang berhubungan dengan kemaslahatan umat secara keseluruhan—termasuk pula para pemimpinnya.

Di antara murid-murid Ibn 'Arabî yang tidak ikut menyantap makanan, Habasyî jelas termasuk salah satunya, meskipun tidak terus-terang disebutkan. Dari sepenggal keterangan dalam *Futûhât*, kita mengetahui bahwa dia menemani gurunya setibanya di Ceuta pada 594 H, yakni ketika peristiwa itu terjadi. Ibn 'Arabî belum lama meninggalkan Fez, tatkala dengan agak kurang hati-hati ia mengungkapkan rahasia Tuhan (ia membiarkan kita dalam kegelapan seperti sebelumnya) kepada sejumlah besar sahabatnya.

> Allah telah menyampaikan kepadaku salah satu rahasia-Nya di Fez pada 594 H. Aku membocorkannya, karena tak sadar jikalau

153 *Fut.*, IV, h. 489.

itu rahasia Tuhan yang tidak boleh diungkap kepada orang lain. Akhirnya aku berkata pada-Nya: "Engkau atasi masalah ini dengan orang-orang yang kuceritakan rahasia itu, karena Engkau-lah yang cemburu atas hal itu. Engkau kuasa untuk melakukannya, sedang aku tidak!" Aku telah menceritakan rahasia itu kira-kira kepada delapan belas orang. Dia berkata padaku: "Aku-lah yang akan mengatasinya."

Kemudian, setelah aku tiba di Ceuta, Dia berkata lagi bahwa Dia telah menghapuskan rahasia itu dari hati mereka. Aku berkata pada sahabatku, 'Abd Allâh al-Habasyî: "Allah mengatakan padaku bahwa Dia telah melakukan ini dan itu. Mari kita pergi ke Fez untuk melihat diri kita sendiri."[154] Maka, aku pun pergi ke sana. Ketika orang-orang itu bertemu denganku, aku mengerti bahwa Allah benar-benar telah menghapuskan rahasia itu dari mereka.[155]

Setelah membuktikan hal ini, Ibn 'Arabî meninggalkan Fez dan kembali ke Andalusia bersama sahabatnya, Habasyî.

Berbagai peristiwa yang menyela perjalanan panjang di Maghrib ini berpuncak, seperti yang telah kita lihat, dalam Perjalanan Malam tahun 594 H dan pengangkatan Ibn 'Arabî sebagai Penutup Kewalian Muhammad. Itulah pelbagai peristiwa yang mendorongnya untuk membuat keputusan yang mungkin saja tidak mengubah dunia, tetapi tentu saja mengubah wajah tasawuf. Salah satunya adalah langkahnya untuk membantu para wali lewat tulisan-tulisannya untuk mencapai pengetahuan suci, dengan dia sendiri sebagai pewaris dan pemeliharanya. Salah satu contoh tulisan semacam itu adalah *Kitâb al-Anqâ' al-Mughrib*, yang ditulis pada 595 H. Seperti jelas ditunjukkan dari judul lengkapnya, "Rajawali Menakjubkan: Perihal Penutup Para Wali dan Matahari Barat", buku ini mengupas persoalan Penutup (*khatm*). Keputusannya yang lain adalah meninggalkan Barat menuju Timur. Di sana, ia menyebarkan ajarannya. ▯

---

154 Menarik dicatat bahwa, menurut Idrîsî, Fez berjarak delapan hari perjalanan dari Ceuta (*Nuzhah al-Musytâq*, terj. R. Dozy dan M.J. De Goeje, h. 204).

155 *Fut.*, II, h. 348; bdk. juga II, h. 633.

7. Salam Perpisahan

SEJAK kembali ke Spanyol dengan ditemani sahabat setianya, Habasyî, Ibn 'Arabî tampaknya telah bertekad untuk meninggalkan Barat menuju Timur, meninggalkan Maghrib menuju Masyriq. Demikianlah yang tersimpul dari sepucuk surat dalam *Kitâb al-Kutub*, "korespondensi Ibn 'Arabî".[1] Informasi dalam surat ini, didukung sebagian uraian lain yang termaktub dalam *Rûh al-Quds*, tidak hanya memungkinkan kita menelusuri kembali perjalanan Ibn 'Arabî selama pengembaraannya di seluruh Andalusia pada 595/1198 dengan sangat akurat, melainkan juga menyimpulkan bahwa ia berencana melakukan kunjungan terakhir ke kampung halamannya dan berniat untuk mengucapkan salam perpisahan kepada guru-gurunya sebelum ia pergi. Kita tidak tahu pasti kepada siapa surat tersebut ditujukan, namun teks itu menunjukkan bahwa orang tersebut adalah seorang syekh yang telah lama dikenal penulis di Maghrib. Kemungkinan dia adalah Abû Yahyâ ibn Abî Bakr al-Shanhâjî. Lantaran dia Ibn 'Arabî menulis *Anqâ' al-Mughrib* pada tahun yang sama (595 H) dan, seperti dikatakannya dalam *Rûh*, ia sering melakukan perbincangan bersamanya tentang "ke-

1 *Kitâb al-Kutub*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad 1948, h. 5–10.

benaran hakiki" (*haqâ'iq*).[2] Bagaimanapun juga, yang pasti, surat itu ditulis pada 595 H ketika Ibn 'Arabî kembali dari Fez. Setelah menyebutkan alasannya menulis surat itu kepada para syekh yang telah dikunjunginya di Andalusia sejak meninggalkan Maghrib, Ibn 'Arabî menutup surat itu seraya berkata: "Berakhir sudah daftar semua orang yang pernah kukunjungi, dan aku tak akan mengunjungi siapa pun selama aku tinggal di sini" (*lâ azûru ahadan ba'dahâ mâ baqîtu*).[3] Karena itu, kalau kita telaah tulisan-tulisan Ibn 'Arabî, tentu kita akan dapati bahwa seluruh rujukan tentang pertemuannya dengan orang-orang itu di Andalusia telah berhenti persisnya pada 595 H. Penyebutan itu berlanjut pada 597 H, tetapi di Maroko.

Setelah mengucapkan salam perpisahan kepada alamat tak bertuan dalam surat ini, Ibn 'Arabî bercerita bahwa ia melanjutkan perjalanannya hingga tiba di Qashr Kutâmah (Alcazarquivir),[4] sebuah benteng yang terletak kira-kira sembilan puluh kilometer ke sebelah selatan Tangier. Di sana ia bertemu dengan Syekh 'Abd al-Jalîl ibn Mûsâ yang menjadi murid Ibn Ghâlib, seperti akan kita lihat nanti. Ibn 'Arabî kemudian menyeberangi Selat—ia tidak mengatakan apakah ia berangkat dari Ceuta atau dari Ksar—dan tiba di Algeciras. Di situ ia bertemu lagi dengan Syekh Ibn Tharîf.[5] Lalu ia kembali meneruskan perjalanan hingga tiba di Ronda. Di sana beberapa kali ia mengunjungi Abû al-Hasan al-Qanawî (atau al-Khûnî)[6] yang menempuh Jalan Ksatria (*Futuwwah*), seperti dinyatakannya dalam *Rûh*. Sampai di sini tampaknya

---

2 *Rûh*, § 29, h. 122; *Sufis of Andalusia*, h. 132–3. Syekh ini, yang hidup dan wafat di Maghrib, tidak boleh dikaburkan dengan Shanhâjî yang disinggung dalam *Rûh*, § 5, yang hidup dan wafat di Andalusia. Tâdilî mempersembahkan sebuah sketsa biografis mengenainya (*Tashawwuf*, § 152, h. 307), namun menyebutkan bahwa dia wafat di Marrakech kira-kira menjelang tahun 590 H. Akan tetapi, karena *Kitâb Anqâ' al-Mughrib* ditulis untuknya pada 595 H, maka tentulah dia wafat beberapa saat sesudah itu.

3 *Kitâb al-Kutub*, h. 10.

4 Ibid., h. 48; *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 160.

5 *Kitâb al-Kutub*, h. 9; *Rûh*, § 25, h. 120.

6 Penyunting *Kitâb al-Kutub*, h. 9, ragu-ragu mengejanya *al-Khûnî*. Namun, dalam *Rûh*, § 33, h. 122, namanya dieja *al-Qanawî*, dan dalam *Sufis of Andalusia*, h. 134, Austin memilih membaca *Qânûnî*.

Ibn 'Arabî lupa menceritakan kepada rekan yang dikiriminya surat itu bahwa di Ronda ia juga bertemu dengan sahabat dan gurunya, Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Asyraf al-Rundî. Perlu diingat bahwa Ibn 'Arabî telah berhubungan dengan tokoh ini sejak tahun 589 H dan bahkan sempat memperkenalkannya dengan Habasyî.

> Sudah lama sekali aku ingin memperkenalkannya kepada sahabatku, Abû 'Abd Allâh Badr al-Habasyî. Karena itu, ketika kami tiba di Andalusia, kami pergi ke Ronda dan menghadiri sebuah upacara pemakaman. Selagi berdoa, kulihat Abû 'Abd Allâh [al-Rundî] juga hadir dan kuperkenalkan dia kepada sahabatku 'Abd Allâh [al-Habasyî]; aku kemudian kembali ke tempatku semula. Al-Habasyî mengutarakan keinginannya untuk melihat syekh membuktikan *karâmah*-nya.
>
> Ketika senja tiba, kami melaksanakan salat. Saat pemilik rumah belum lagi bangkit menyalakan lampu, sahabatku 'Abd Allâh al-Habasyî meminta api. "Baiklah," kata Abû 'Abd Allâh [al-Rundî]. Dia mengambil segenggam rumput yang ada di dalam rumah, dan ketika itu kami lihat dia menggosoknya dengan jari sambil berkata: "Ini api!" Rumput terbakar dan kami dapat menyalakan lampu.[7]

Dari Ronda, Ibn 'Arabî dan Habasyî melanjutkan perjalanan hingga tiba di Sevilla. Di situ mereka mengucapkan salam kepada Ibn Qassûm, 'Abd Allâh al-Mawrûrî, dan Abû 'Imrân al-Mirtûlî.[8] Yang dikatakan al-Mawrûrî kala itu menegaskan bahwa salam itu sebenarnya adalah salam perpisahan. Seperti ditulis Ibn 'Arabî dalam *Rûh*,

> Dia berkata padaku di depan sahabatku 'Abd Allâh Badr al-Habasyî, "Aku khawatir karena usiamu yang masih muda, karena tidak adanya pertolongan akibat kerusakan parah yang merajalela pada zaman kita, dan karena kemerosotan moral yang aku saksikan di kalangan penempuh jalan spiritual. Melihat semua itu aku memilih hidup menyendiri. Tapi segala puji bagi Allah yang telah menghiburku dengan kedatanganmu!"[9]

---

7 *Rûh*, § 18, h. 112–13; *Sufis of Andalusia*, h. 119.

8 *Kitâb al-Kutub*, h. 9; *Rûh*, § 7, 8, 14.

9 *Rûh*, h. 91; *Sufis of Andalusia*, h. 88.

Persinggahan berikutnya dalam perjalanan Ibn 'Arabî seperti dinyatakannya dalam *Risâlah* agaknya kurang jelas. Penyunting *Kitâb al-Kutub* kurang yakin mengenai kota tersebut namun mengira bahwa kota itu adalah Kordoba.[10] Penjelasan Ibn 'Arabî mengenai kota itu, yang disebutnya sebagai kota "suci" dan tempat "perenungan mulia" yang mungkin mengingatkan kita akan pengalamannya di sana, tampaknya memperkuat hipotesis itu. Di kota inilah ia bertemu dengan Abû 'Abd Allâh al-Astânî, seorang tokoh yang sayangnya kurang begitu terkenal. Sementara itu, kita mengetahui dari salah satu bagian *Futûhât*[11] bahwa kedatangan Ibn 'Arabî bertepatan dengan pemakaman Ibn Rusyd, yang wafat di Marrakech pada 9 Safar 595 H (11 Desember 1198). Jenazah Ibn Rusyd dibawa pulang ke kota kelahirannya. Bersama penulis Ibn Jubayr (w. 614/1217) dan muridnya, Ibn al-Sarrâj, Ibn 'Arabî menghadiri pemakaman filsuf itu.

Dari Kordoba, kedua pengembara itu pergi ke Granada—yang menurut Idrîsî berjarak sekitar empat hari berjalan kaki. Mereka berkumpul di sana bersama Syekh Abû Muhammad al-Syakkâz[12] dan tak lama kemudian 'Abd Allâh al-Mawrûrî ikut bergabung dan bercerita panjang lebar tentang kejadian luar biasa yang dialaminya di kota itu pada kesempatan sebelumnya.[13] Ibn 'Arabî mempersamakan Syekh al-Syakkâz dengan pamannya sendiri, Abû Muslim al-Khawlânî, dalam kesungguhan dan hidup berpantang. Dari pertemuan dengannya ia memperoleh pelajaran berharga mengenai definisi empat macam golongan manusia spiritual; sebuah definisi yang senapas dengan empat aspek dari makna Alquran seperti disebutkan dalam sebuah hadis terkenal.

> Menurut al-Syakkâz, ada golongan "yang setia kepada perjanjian yang dibuatnya bersama Allah" (Q.S. al-Ahzâb [33]: 23); ada golongan yang berpegang kepada hal-hal yang lahir (*rijâl al-zhâhir*). Kemudian ada pula golongan yang "tidak dilalaikan oleh perniagaan dan

---

10 *Kitâb al-Kutub*, h. 9.

11 *Fut.*, I, h. 165.

12 *Kitâb al-Kutub*, h. 10; *Rûh*, § 15, h. 106; *Sufis of Andalusia*, h. 110–12.

13 *Rûh*, § 14, h. 101; *Sufis of Andalusia*, h. 102–3; *Mawâqi' al-Nujûm*, h. 108.

jual-beli dari mengingat Allah" (QS al-Nûr [24]: 37); mereka disebut "ahli batin" (*rijâl al-bâthin*). Lalu ada golongan "al-A'râf" (QS al-A'râf [7]: 46), yaitu orang-orang yang taat terhadap ketentuan Allah (*rijâl al-hadd*); dan akhirnya ada golongan "yang berjalan kaki memenuhi panggilan Allah" (Q.S. al-Hajj [22]: 27), "orang-orang yang mendaki menuju Allah" (*rijâl al-mathla'* atau *rijâl al-muththala'*).[14]

Ibn 'Arabî kemudian meninggalkan Granada menuju kota kelahirannya sendiri, Murcia. Di sana ia bertemu dengan Ibn Saydabûn, murid terkenal Abû Madyan yang waktu itu tengah menempuh masa-masa *fatrah*:[15]

> Sang Terkasih meninggalkannya, dan Sahabatnya enggan menyapanya karena alasan-alasan yang hanya bisa dikemukakan secara tertutup dan bersifat pribadi. Meskipun demikian, niat syekh itu terpuji dan usahanya baik. Sungguh sayang, kekuatan atas dunia yang berada dalam genggamannya terlepas sudah ... Ketika aku meninggalkannya dia menangis, begitu sedihnya dia menyaksikan kepergianku, dan dia mengantarku sebagai tanda perpisahan.

Dalam hal ini pun sikap Ibn Saydabûn agaknya dengan jelas menunjukkan bahwa dia mengetahui kenyataan betapa kepergian Ibn 'Arabî adalah demi kebaikan, dan betapa dia tidak akan pernah bertemu dengannya lagi.

Surat Ibn 'Arabî berakhir pada titik penjelasan tentang pertemuan terakhir ini. Ia menguraikan bahwa sejak saat itu ia tak lagi mengunjungi siapa pun. Akan tetapi, dengan menghentikan kunjungan tidak lantas berarti ia meninggalkan pengembaraan. Rupanya, ia tiba terlebih dulu di Murcia sebelum berangkat kembali ke Almeria dengan berjalan kaki selama empat hari; kedatangannya di sana bertepatan dengan awal bulan Ramadan tahun

---

14 *Fut.*, I, h. 187 dan IV, h. 9. Ibn 'Arabî menyatakan bahwa pertemuan dengan Syakkâz terjadi di Granada pada 595 H. Hadis tersebut tidak terdapat dalam kitab-kitab koleksi hadis, tetapi dikutip al-Ghazâlî (*Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Kairo, ed., I, h. 99; *Kitâb Qawâ'id al-'Aqâ'id*, pasal kedua), riwayat Ibn Hibbân.

15 *Kitâb al-Kutub*, h. 10; bdk. juga *Fut.*, I., h. 708 dan IV, h. 497, yang di dalamnya Ibn 'Arabî menyebut kunjungannya ke Murcia pada 595 H. Mengenai Ibn Saydabûn, lihat Ibn al-Khathîb, *al-Ihâthah*, Kairo 1319, I, h. 291; Massignon, *Passion*, II, h. 326–27.

595/1199. Di Almeria ini, karena adanya wahyu Ilahi yang diperkuat oleh mimpi muridnya, Habasyî, ia menulis *Kitâb Mawâqi' al-Nujûm* selama sebelas hari.[16] Ibn 'Arabî sendiri sangat membanggakan karya ini. Di dalamnya ia membahas delapan anggota tubuh (mata, telinga, lidah, tangan, perut, kemaluan, kaki, dan hati), sedemikian rupa sehingga semua bagian tubuh itu tunduk kepada *taklîf* atau kewajiban agama dan berbagai bentuk keajaiban yang berhubungan dengannya. Seperti dikatakannya dalam *Futûhât*:

> Buku ini dapat memenuhi kebutuhan seorang guru; atau saya akan lebih tegas lagi mengatakan bahwa ia merupakan kebutuhan mutlak bagi setiap guru, karena di antara para guru ada sebagian yang besar dan sebagian lagi bahkan lebih besar, dan karya ini berasal dari tingkatan tertinggi yang mungkin dicapai oleh seorang guru.[17]

Sebuah bagian dalam *Mawâqi' al-Nujûm* tampaknya menjelaskan dalam pengertian apakah risalah itu dapat menggantikan peranan seorang guru: "Pengetahuan tentang kewajiban yang dibebankan atas semua anggota tubuh ini adalah pengetahuan tentang perbuatan yang akan membawa kepada rahmat."[18] Menilik komposisi dari *Mawâqi' al-Nujûm*, layak pula dicatat bahwa sejak awal karya ini tidak memuat bab tentang hati, yang jelas sangat penting. Dalam *Kitâb Hilyah al-Abdâl*, Ibn 'Arabî menjelaskan: "Aku menambahkannya di Bougie pada 597 H, tetapi sejumlah besar salinan yang tidak memuat bab khusus ini telah beredar di seluruh negeri."[19] Pernyataan ini penting. *Pertama*, ini menunjukkan bahwa pada masa hidupnya, karya-karya Ibn 'Arabî telah beredar luas di seluruh Barat-Islam. *Kedua*, ini menegaskan bahwa dalam beberapa hal Ibn 'Arabî merasa terdorong untuk menuntaskan atau mengubah karya-karya yang pernah ditulis beberapa tahun sebelumnya. Seperti pernah dikemukakan, inilah yang harus

---

16 *Mawâqi' al-Nujûm*, h. 5.
17 *Fut.*, I., h. 334; IV, h. 263.
18 *Mawâqi'*, h. 34.
19 *Hilyah al-Abdâl*, dalam *Rasâ'il*, h. 8.

diingat jika kita ingin berusaha menetapkan dasar yang kuat untuk menetapkan tarikh tulisan-tulisannya dan menjawab beberapa perbedaan antara urutan kronologis yang saling bertentangan. Ini menunjukkan betapa seseorang harus berhati-hati untuk melakukan hal itu.

Setelah bulan Ramadan 595 H, kita kehilangan semua jejak Ibn 'Arabî hingga kita bertemu lagi dengannya pada awal tahun 597/1200 di Maghrib. Apa yang dilakukannya dalam rentang waktu yang panjang ini? Apakah ia tetap mengembara? Jika memang ini yang dilakukannya, tentu ia akan bertemu dengan kaum sufi di berbagai kesempatan. Tetapi, seperti yang telah dijelaskan, tak satu pun bagian dari tulisannya yang menyebutkan hal ini, atau bahkan peristiwa lain, selama tahun 596 H. Tampaknya tahun 596 H memang tak pernah disinggung dalam karyanya yang mana pun. Semua itu justru mengisyaratkan bahwa selama satu tahun itu Syekh al-Akbar benar-benar telah menjauhkan diri dari dunia. Karena sama sekali tidak ada informasi, kita terpaksa mengira bahwa ia menghabiskan tahun itu dengan penyendirian total, mungkin dengan mengabdikan diri lewat menulis, menyendiri, atau bersiap-siap menghadapi pengembaraan akbarnya.

Sedangkan perihal kepastian waktu kepergiannya dari Andalusia, kita yakin bahwa hal itu terjadi menjelang akhir tahun 596 H atau awal tahun 597/1200. Secara umum, kita mengetahui bahwa pada 597 H ia kembali berada di Maroko, tepatnya di Salé. Dalam paparannya tentang murid dan sekaligus pula gurunya, Abû Ya'qûb Yûsuf al-Kûmî, dalam *Rûh al-Quds*, Ibn 'Arabî mengatakan bahwa ia berpisah dengan syekh ini (*fâraqtuhu*) di Salé untuk melanjutkan perjalanan ke Marrakech (*wa anâ mutawajjih ilâ Marrâkusy*), dan pada kesempatan itulah ia menulis syair perpisahan.[20] Dari bagian lain sebenarnya kita tahu bahwa Ibn 'Arabî tiba di ibukota kerajaan al-Muwahhidûn pada 597/1200, dan bahwa perjalanan baru telah menantinya. Menurut Idrîsî, jarak antara Salé ke Marrakech adalah sembilan hari perjalanan kaki. Di antara kedua kota

20 *Rûh*, h. 82; bagian ini tidak diterjemahkan dalam *Sufis of Andalusia*.

itu, seorang pengembara akan melintasi lembah Umm Rabî dan di sana terdapat dua buah desa dengan nama Barbar. Idrîsî menyebut keduanya dengan nama yang berbeda: yang pertama adalah Îjîsal atau Jîsîl,[21] dan yang kedua adalah Anjâl atau Anqâl.[22] Menurut Ibn Shâhib al-Shalâh (w. 600/1203), sultan kedua Dinasti al-Mu'min, Abû Ya'qûb Yûsuf, mempunyai rumah di salah satu desa itu;[23] desa itu sendiri, yang kini bernama Guisser, masih ada hingga sekarang. Adapun desa lain yang oleh Idrîsî disebut "Anqâl" dan "Anjâl" oleh Ibn 'Arabî, menurut Idrîsî juga dekat dengan Îjîsal (kini Guisser). Di Îjîsal-lah Ibn 'Arabî memulai perjalanannya. Nama kampung kecil Barbar yang disinggahinya pada Muharam 597 H (Oktober-November 1200) ini berbekas kuat dalam kenangannya sejak saat itu. Bagi Ibn 'Arabî, nama itu membangkitkan kenangan akan salah satu episode paling bermakna dalam perjalanan spiritualnya, ketika ia mencapai *maqâm al-qurbâ*.

> Aku mencapai *maqâm* [Kedekatan] ini pada bulan Muharam 597 H ketika aku mengembara dan singgah di tempat yang bernama Îjîsal di Maroko. Dengan rasa bahagia aku mengembara dalam *maqâm* ini, tapi tak kulihat seorang pun di sana, dan kesendirian ini membuatku takut ...
>
> Maka, ketika aku menapaki *maqâm* ini dalam kesendirian dan menyadari bahwa siapa pun yang melihatku tak akan mengenaliku, aku mulai menjelajahi setiap sudut dan celah *maqâm* itu. Meskipun aku mengetahui bahwa tingkatan ini merupakan karunia Allah bagi orang yang mencapainya, aku tidak mengetahui namanya. Aku melihat perintah Allah menampakkan diri kepadaku dan kulihat para

---

21 Idrîsî (w. ± 560/1165) membacanya Îjîsal, dan menambahkan bahwa desa itu sangat indah dan memiliki banyak mata air (*Nuzhah al-Musytâq*, ed. Hadj Sadok, h 80); begitu juga Tâdilî, *Tashawwuf*, § 243, h. 423. Ibn Shâhib al-Shalâh menyebutnya dengan nama Jîsal, dan menjelaskan bahwa Sultan Abû Ya'qûb pernah menetap di sana pada 566 H; sementara penyunting *Mann bi al-Imâmah* menjelaskan bahwa desa tersebut adalah Guisser (*Mann*, II, h. 443). Mengenai letak kota itu persisnya, bdk. peta Maroko versi A. Tawfîq pada bagian akhir *Tashawwuf*.

22 Idrîsî, *Nuzhah al-Musytâq*, ed. Hadj Sadok, h. 80; Ibn 'Arabî (*Fut.*, II, h. 261) menyebutnya Anjâl.

23 *Mann*, II, h. 443.

utusan-Nya turun kepadaku, ingin menjadi teman dan sahabatku. Dalam rasa takut lantaran kesendirianku (karena sesungguhnya persahabatan hanya mungkin terjadi di antara makhluk dengan jenis yang sama), aku melanjutkan perjalanan.

Di tempat yang bernama Anjâl, aku salat magrib di masjid, dan di sana aku bertemu dengan salah seorang pengembara spiritual. Amir Abû Yahyâ ibn Wajtân tiba. Dia salah seorang sahabatku. Dia senang bertemu denganku dan mengundangku untuk bermalam di rumahnya. Tetapi aku menolak tawarannya dan memilih untuk menetap di rumah pegawainya, seorang pria yang juga bersahabat denganku. Aku mengeluh padanya tentang kesendirianku dalam sebuah *maqâm* yang sebenarnya membuat hatiku senang. Ketika dia menenangkan aku, aku melihat sekelebat bayangan. Aku bangkit dari tempat tidur dan menghampirinya sambil berharap mendapatkan sedikit pelipur lara. Bayangan itu memelukku. Aku perhatikan ternyata dia adalah Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî,[24] yang ruhnya menampakkan diri di hadapanku. Allah telah mengirimnya sebagai rahmat bagiku. Aku berkata: "Kulihat engkau juga berada pada *maqâm* ini!" Dia menjawab: "Pada *maqâm* inilah aku merasa seolah-olah direnggut oleh kematian, dan rasanya aku tidak akan pernah meninggalkan *maqâm* ini." Aku mengeluhkan tentang kesendirianku dan tidak adanya seorang pun sahabat. Dia berkata: "Orang yang berada dalam kesendirian sering merasa kesepian! Tapi rahmat Allah telah membuatmu mencapai *maqâm* ini. Segala puji bagi Allah, sebab berapa orangkah yang telah menerima karunia ini, saudaraku? Apakah engkau puas bahwa Khadhir[25] adalah sahabatmu dalam *maqâm* ini?" ... Kujawab: "Wahai Abû 'Abd al-Rahmân, aku tahu bahwa tak ada orang yang mencapai *maqâm* ini." Dia menjawab: "Itulah *maqâm* Kedekatan. Hayatilah *maqâm* ini baik-baik!"[26]

Haruslah diingat bahwa *maqâm al-qurbâ* hanya dapat dicapai oleh wali-wali *afrâd* dan merupakan tingkatan tertinggi kewalian. Menurut Ibn 'Arabî, ia merupakan derajat spiritual tertinggi yang pernah dicapai oleh seorang wali. Ia berada tepat di

---

24 Penulis *Thabaqât al-Awliyâ'*, wafat pada 421/1030.

25 Haruslah diingat bahwa Khadhir adalah salah seorang wali *afrâd*, yang sangat unik karena dapat mencapai *maqâm al-qurbâ*.

26 *Fut.*, II, h. 261.

bawah *maqâm* kenabian legislatif (*nubuwwah al-tasyrî'*) dan juga disebut Ibn 'Arabî sebagai *maqâm* kenabian umum (*nubuwwah 'âmmah*).

Setelah terhibur oleh kata-kata Sulamî, Ibn 'Arabî melanjutkan perjalanan hingga tiba di Marrakech, sebuah kota yang telah dipilih menjadi ibukota Kerajaan al-Muwahhidûn. Marrakech dibangun oleh sultan al-Murâbithûn Yûsuf ibn Tâsyifîn pada awal abad ke-11, dihancurkan dan kemudian dibangun kembali oleh sultan 'Abd al-Mu'min yang menitahkan untuk membangun masjid terkenal Kutubiyyah.[27] Pada tahun 597/1200, kota ini menjadi kediaman Sultan al-Nâshir Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Ya'qûb. Nâshir naik ke tampuk kekuasaan menggantikan ayahnya, Manshûr, yang mangkat pada 595/1199, tak lama berselang setelah wafatnya Ibn Rusyd yang diberinya pengampunan namun kemudian diadilinya lagi. Setelah tiga puluh tahun berkuasa, Manshûr mewariskan sebuah kerajaan yang luas namun rapuh. Tentu saja dia berusaha mengendalikan kekuatan Castile setelah kemenangannya di Alarcos dan penandatanganan gencatan senjata pada 593 H. Namun, Reconquista hanya berlaku sementara: hampir lima belas tahun setelah kematiannya, orang-orang Kristen menyerang kerajaan al-Muwahhidûn di Las Navas de Tolosa. Manshûr juga gagal meredam pemberontakan kaum al-Murâbithûn pimpinan Bani Ghaniyyah, yang selama masa pemerintahan penggantinya terus-menerus menyerang Ifriqiya dan merebut Tunis pada 600/1203.[28] Di dalam tubuh Dinasti al-Muwahhidûn sendiri, dia telah membangun struktur pemerintahan yang kuat yang dijalankan orang-orang kepercayaannya dan disarankan kepada penggantinya untuk dipertahankan.[29] Dalam bidang arsitektur, nama Manshûr, seperti halnya nama ayahnya, dikaitkan dengan sejumlah prestasi. Dia telah menyelesaikan pembangunan Giralda yang terkenal di Sevilla maupun Kutubiyyah di Marrakech, dan berupaya dengan sungguh-

27 Mengenai Marrakech, bdk. *EI²*, s.v.

28 Bdk. artikel R. le Tourneau dalam *EI²*, s.v. Ghâniyyah.

29 Mengenai peninggalan Manshûr, bdk. Huici Miranda, *Historia politica del Imperio almohade*, I, h. 382–88.

sungguh untuk memperluas ibukota. Akhirnya dia mengubah total Rabat, dengan mendirikan dua dinding panjang dan masjid terkenal Hasan, yang menjadi kembaran Giralda dan masjid Kutubiyyah tetapi tak pernah selesai dibangun; menaranya yang masih ada hingga kini menjadi saksi abadi atas kejayaannya di masa silam. Di antara semua proyek ini, menurut Marrâkusyî,[30] yang menjadi kebanggaan adalah rumah sakit besar yang dibangun sultan di Marrakech dan dikunjungi setiap hari Jumat untuk menengok orang sakit yang dirawat inap di sana tanpa bayaran. Ibn 'Idzârî memuji sultan karena menetapkan pakaian wajib bagi orang-orang Yahudi pada tahun ketika dia wafat. Dalam karyanya, *Bayân*, Ibn 'Idzârî tidak memberikan alasan mengapa dia menyetujui kebijakan sultan ini:

> Di antara jasa [Manshûr] yang terkenal adalah mewajibkan orang-orang Yahudi untuk mengenakan pakaian tertentu. Orang Yahudi sebenarnya merasa bangga mengenakan pakaian muslim dan merasa mulia dengan memakai pakaian mereka. Tetapi, dari penampilan luar, mereka mirip dengan umat [muslim] sehingga tidak mungkin lagi membedakan mereka dengan hamba-hamba Allah yang beriman. Itulah alasan mengapa Manshûr mewajibkan mereka untuk mengenakan pakaian tertentu yang mirip pakaian dukacita yang dipakai para janda. Dia memanjangkan pakaian wanita dengan lebar dan panjang tertentu, seraya menekankan agar pakaian itu hendaknya berwarna biru dengan kerudung dan topi yang juga berwarna biru.[31]

Pemerintahan putra Manshûr, Nâshir, menandai awal masa kemunduran. Itulah masa kekalahan besar: kekalahan pasukan al-Muwahhidûn dari pasukan Castile pada 609/1213 di Las Navas de Tolosa, meskipun pada 597/1200, Marrakech masih tetap megah dan tak seorang pun menyangka bahwa Kerajaan telah berada di ambang kehancuran.

Bagi setiap orang yang akrab dengan hagiografi Islam, nama Marrakech—terkadang dijuluki sebagai "Pusara Para Wali"—sebe-

---

30 *Mu'jib*, h. 209.

31 *Bayân*, III, h. 205.

narnya tidak dapat dipisahkan dari nama "sang pelindung" Abû al-'Abbâs al-Sabtî (w. 601/1205), yang dengan antusias dikunjungi Ibn 'Arabî ketika ia singgah di kota itu.[32] Abû al-'Abbâs al-Sabtî berasal dari Ceuta. Semula dia menetap di daerah pinggiran Marrakech. Namun, atas permintaan Sultan Manshûr yang sangat akrab dengan lingkungan sufi, dia pun lalu pindah ke ibukota. Seruannya yang gigih akan kebajikan, ketulusan hati, kepedulian serta kemurahan hatinya mengundang pujian dari sebagian orang, dan bahkan cercaan dari banyak lainnya. Menurut salah satu cerita, para fukaha jengkel sehingga mereka menyerahkan surat dakwaan kepada Sultan Ya'qûb. Hanya saja ketika Ya'qûb mulai membaca dokumen itu, tuduhan tersebut justru berubah menjadi elegi ... [33] Setiap orang yang mengenal Abû al-'Abbâs al-Sabtî menyepakati satu hal: kegemarannya yang nyaris obsesif untuk bersedekah. Tâdilî, yang mengenalnya sejak lama, menyatakan bahwa "ajarannya berkisar pada sedekah".[34] Ibn Rusyd berkomentar sama dengan menyatakan bahwa bagi Abû al-'Abbâs, "eksistensi bermula dari kemurahan hati".[35] Memang tidaklah mengherankan jika Ibn 'Arabî menyebutnya sebagai *shâhib al-shadaqah*, pemberi sedekah. Ibn 'Arabî juga memberikan uraian yang tampaknya tidak pernah disebutkan dalam tulisan mana pun tentang riwayat hidup Sabtî:

> Dia berkata padaku bahwa dia telah memohon kepada Allah agar di dunia fana ini diberi segala sesuatu [yang menjadi haknya di akhirat], dan Allah mengabulkannya. Karena itu, dia dapat menimpakan penyakit dan menyembuhkannya, menghidupkan dan mematikan, memberikan kekuatan kepada orang tertentu atau mencabutnya—semua itu berkat kesukaannya berderma ... Tetapi dia benar-benar memberitahuku bahwa dia telah menyisihkan seperempat dirham bagi akhiratnya kelak dengan menitipkannya kepada Allah ... Mula-mula aku juga mengamalkan hal serupa dan menyaksikan hasil

---

32 Bdk. *Fut.*, I, h. 577; II, h. 548; III, h. 560; IV, h. 121.

33 Mengenai kehidupan Abû al-'Abbâs al-Sabtî, bdk. É. Dermenghem, *Vie des saints musulmane*, Paris 1983, h. 265–73; *Tashawwuf*, h. 451–77.

34 *Tashawwuf*, h. 453.

35 Ibid., h. 454.

> yang luar biasa. Tetapi aku dan orang-orang yang sama sepertiku mendapatkan semua ini dari Allah tanpa perlu meminta.[36]

Ibn 'Arabî juga menjalin persahabatan dengan sufi lain yang tinggal di Marrakech: Muhammad al-Marrâkusyî, seorang tokoh yang tampaknya kurang mendapat perhatian dari para penulis hagiografi. Semboyan kewalian (*hijjîr*) wali ini adalah: "*Dan bersabarlah dalam menunggu ketetapan Tuhanmu, karena sesungguhnya kamu berada dalam penglihatan Kami*" (Q.S. al-Thûr [52]: 48). Dari ayat ini dia mendapatkan kemampuan untuk mengubah penderitaan menjadi kebahagiaan. Seperti ditulis Ibn 'Arabî, "Aku tak pernah melihatnya bermuram durja. Dia menghadapi musibah dengan hati yang riang dan tenang ... Dia juga sangat disiplin dalam beribadah. Tak pernah kutemui orang yang setara dengannya dalam *maqâm* ini."[37] Marrâkusyî memberi kesan yang mendalam bagi Ibn 'Arabî, dan dia tidak pernah berpisah dengannya walaupun hanya sesaat. Ketika saat perpisahan terpaksa datang jua, rasa sedih pun menaklukkan keceriaan. "Tak ada saudara yang sangat terpukul dengan kepergianku kecuali dia, saat aku meninggalkannya untuk datang ke negeri ini [Timur]."

Dari Marrakech ke Mekah merupakan perjalanan yang sangat panjang—terutama bagi Ibn 'Arabî yang bertekad melakukan apa yang telah dilakukannya di Maghrib dengan mengunjungi mereka yang telah berperan dalam kehidupan spiritualnya. Dari Marrakech ia menuju ke Fez dengan tujuan khusus bertemu dengan mendiang Muhammad al-Hashshâr: melalui sebuah mimpi saat berada di Marrakech, Allah memerintahkannya untuk menjadikan orang ini sebagai sahabat dalam perjalanan panjangnya ke Timur.

> Ketahuilah bahwa Allah telah memasang tiang-tiang cahaya untuk memperkuat *'Arsy*, aku tak tahu berapa banyak jumlahnya, namun aku telah melihatnya. Cahayanya menyerupai cahaya halilintar. Tetapi, *'Arsy* menciptakan bayangan yang memberi keteduhan tiada tara. Bayangan ini berpendar dari lekukan *'Arsy* dan menabiri cahaya Zat Yang Maha Pengasih yang berada di atas *'Arsy*. Aku juga melihat

---

36 *Fut.*, IV, h. 121.
37 *Fut.*, IV, h. 143.

perbendaharaan yang berada di bawah *'Arsy*: dari sana tersembul kalimat "Tiada daya dan kuasa kecuali bagi Allah Tuhan Yang Mahatinggi dan Mahaagung". Perbendaharaan ini adalah Âdam a.s. Di atas, kulihat banyak perbendaharaan lain dan burung-burung cantik beterbangan ke sana kemari. Salah satu burung kulihat lebih menawan dari yang lain: ia berucap salam kepadaku dan mengatakan bahwa aku harus menjadikannya sahabat dalam perjalananku ke Timur. Aku tengah berada di Marrakech ketika semua ini tersingkap kepadaku. Aku bertanya: "Siapakah sahabat ini?" Terdengar jawaban: "Dia adalah Muhammad Hashshâr dari Fez. Dia telah meminta Allah agar dapat pergi ke Timur; sertakanlah dia bersamamu!" Kujawab: "Aku mendengar dan patuh." Kemudian aku berkata pada burung itu: "Engkau akan menjadi sahabatku, Insya Allah!"

Tiba di Fez, aku mencari orang ini dan dia datang menemuiku. Kutanyakan: "Apakah engkau meminta sesuatu dari Allah?" Dia menjawab: "Aku meminta-Nya agar mengizinkanku pergi ke Timur dan diujarkan kepadaku, 'Fulan ibn fulan akan mengantarmu ke sana'. Sejak saat itu aku menunggumu."

Aku menjadikannya teman perjalanan pada 597 H dan membawanya ke Mesir. Di sanalah dia wafat.[38]

Bersama Muhammad al-Hashshâr, dan kemungkinan juga bersama Habasyî, Ibn 'Arabî kemudian pergi ke Ifriqiya. Sudah pasti ia singgah di Tlemcen yang berjarak delapan hari perjalanan kaki dari Fez, untuk mengucapkan salam perpisahan kepada beberapa orang sahabatnya di sana. Kami yakin bahwa pada tahun inilah ia berziarah ke makam Abû Madyan di 'Ubbâd, yang letaknya tak jauh dari Tlemcen.[39] Tanpa kenal lelah, Ibn 'Arabî kemudian pergi lagi ke arah utara dan melewati pesisir hingga tiba di Bougie. Di sinilah, di kota yang masih ramai dikunjungi sufi-sufi besar Maghrib, Syekh al-Akbar bermimpi melangsungkan pernikahan dengan bintang-bintang di langit dan kemudian dengan huruf-huruf abjad.[40] Karena tidak tahu maknanya, ia meminta seorang sahabat

38 *Fut.*, II, h. 436.

39 *Muhâdharah*, II, h. 68.

40 Ibn 'Arabî, *Kitâb al-Bâ'*, Kairo 1954, h. 10–11; *Kitâb al-Kutub*, h. 49.

untuk menceritakan mimpi itu kepada seorang penakwil mimpi, namun memerintahkan agar sahabat itu tidak menyebut namanya.

> Tatkala mimpiku diceritakan kepada orang ini, dia sangat terkesan dan mengatakan: "Ini ibarat laut yang sangat dalam. Siapa pun yang bermimpi seperti ini akan mendapatkan ilmu samawi, ilmu tersembunyi dan rahasia bintang-bintang maupun huruf-huruf abjad yang tak dapat dicapai oleh orang lain pada zamannya." Dia terdiam sejenak, kemudian melanjutkan: "Seandainya orang yang bermimpi itu ada di kota ini, tentulah dia pemuda Andalusia yang baru saja tiba," dan dia pun menyebut namaku. Sahabatku sangat takjub namun tetap diam. Kemudian orang itu berkata: "Ya, dialah orangnya! Tak ada alasan untuk menyembunyikannya dariku!" Temanku menjawab: "Ya, dialah orangnya." Orang itu berkata lagi: "Pada zaman ini, yang memperoleh karunia itu hanyalah dia. Dapatkah Anda mengantarku agar aku bisa memberinya ucapan selamat?" Temanku menjawab: "Aku tak dapat berbuat apa-apa tanpa seizinnya."
>
> Dia menasihatiku, dan aku berkata bahwa aku tidak akan kembali menemui orang itu. Aku akan langsung melanjutkan perjalananku.[41]

Ghubrînî (w. 704/1304) menuturkan peristiwa ini secara terperinci, yang jelas didasarkan atas informasi yang didengarnya langsung (*dzukira lî*). Dia juga menegaskan bahwa di Bougie, Ibn 'Arabî bertemu dengan seseorang bernama Abû 'Abd Allâh al-'Arabî.[42] Agak aneh bahwa dalam catatannya mengenai wali ini,[43] Ghubrînî benar-benar mendasarkan ucapannya atas riwayat tertulis dari Ibn 'Arabî. Aneh, karena sama sekali tak ada tulisan Ibn 'Arabî yang menyebutkan nama tokoh ini. Apa pun penafsiran yang tepat atas anomali itu, yang jelas tersurat dari kutipan Ghubrînî, bahwa yang dimaksud Ibn 'Arabî tampaknya adalah Abû 'Abd Allâh al-'Arabî, seorang *malâmî* atau setidaknya seorang wali yang menyembunyikan keadaan spiritualnya dengan berpura-pura

41 *Kitâb al-Bâ'*, h. 10–11.

42 *'Unwân al-Dirâyah*, h. 158–59.

43 Ibid, § 7, h. 80 dst.

menjadi orang gila. "Dia menyembunyikan diri dengan menyamar menjadi orang gila sepanjang hidupnya. [Setiap tahun] dia meninggalkan Bougie pada bulan Zulhijah untuk melaksanakan ibadah haji, dan akan kembali tanpa diketahui oleh siapa pun kecuali orang-orang yang telah diberitahu tentang rahasianya."

Dari Bougie, Ibn 'Arabî menyeberangi teluk hingga tiba di Tunis, persinggahan terakhir sebelum ia melanjutkan perjalanan akbarnya. Ia singgah di sana dalam waktu yang sangat lama: menurut pernyataannya sendiri, ia menetap selama sembilan bulan,[44] yang dijalaninya bersama Syekh 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî, pelayan Mahdawî Ibn al-Murâbith,[45] dan sahabatnya sendiri, Habasyî. Dengan berkumpul di satu tempat, keempat orang ini memiliki kedudukan di alam semesta seperti kedudukan empat "sudut" Ka'bah:[46]

> Kami adalah empat tiang penyangga alam semesta dan Manusia [Sempurna]. Demikian keadaannya hingga kami berpisah jalan. Perubahan rencana terjadi karena aku memutuskan untuk menunaikan haji dan umrah, untuk pada akhirnya *kembali kepada sahabatmu* [Sahabat 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî] *yang mulia.*[47]

Apakah Ibn 'Arabî tengah mengatakan bahwa ketika ia meninggalkan Barat-Islam pada 598/1201 untuk berziarah ke tanah suci, ia tidak mengetahui jika ia tidak akan pernah lagi melihat kampung halamannya? Penafsiran harfiah atas teks ini memang cukup meyakinkan. Cara lazim yang dilakukannya ketika berpisah dengan banyak orang dan tempat yang telah berperan besar pada masa mudanya, selain keyakinan yang sering diungkapkannya tentang panggilan Ilahi yang memiliki pengaruh melebihi batas-batas Barat, tampaknya menolak kemungkinan bahwa ia memandang kepergiannya hanya sebagai perpisahan sementara dengan masa

44 *Fut.*, I, h. 10, 98.

45 Mengenai Ibn al-Murâbith, bdk. juga *Rûh*, § 50, h. 125, dan h. 163; *Sufis of Andalusia*, h. 141. Dia disebut-sebut oleh Ibn Qunfudz dalam *Uns al-Faqîr*, h. 98.

46 Mengenai hubungan antara *autâd* dan *arkân al-bayt*, bdk. *Fut.*, I, h. 160; II, h. 5.

47 *Fut.*, I, h. 10; I, h. 172 dari edisi kritis O. Yahia.

lalunya. Kemungkinan besar Ibn 'Arabî mengetahui bahwa setidaknya di dunia fana ini, ia tidak akan pernah bertemu lagi dengan al-Mahdawî[48] atau orang lain yang ditinggalkannya di Andalusia. Tak diragukan lagi, ia meyakini hal semacam ini dari mimpi yang menurutnya dianugerahkan Allah pada 589 H di Algeciras, ketika ia diizinkan untuk merenungi seluruh perjalanan hidupnya di masa depan. Keyakinan serupa juga ditegaskan di Fez pada 594 H, ketika ia bermimpi mendapatkan tugas suci sebagai Penutup Para Wali: sebuah tugas berdimensi universal yang menyiratkan bahwa dari kawasan pinggiran dunia Islam, ia harus mengarungi perjalanan menuju titik pusat dan memantapkan dirinya di sana. Namun, persahabatan tetap menuntut haknya. Entah sebagai ungkapan penyesalan, keluh-kesah tentang keinginan yang hampa, ataupun pernyataan untuk menghibur seorang sahabat yang akan ia tinggalkan buat selama-lamanya, perkataan sesaat semacam itu jelas tak mampu mengimbangi takdir Ilahi yang memiliki kewenangan mutlak. Dan, Ibn 'Arabî benar-benar memaklumi hal itu melebihi apa pun jua.[]

48 Di atas kertas, mereka mungkin bertemu lagi, karena Mahdawî meninggalkan Timur dan menetap beberapa lama di sana setelah tahun 600 H (bdk. catatan D. Gril, Shafî al-Dîn, *Risâlah*, h. 205). Tetapi tak ada rujukan dalam tulisan-tulisan Ibn 'Arabî, yang bisa menjadi alasan bagi kita untuk menduga bahwa mereka bertemu lagi di Timur.

8. Haji Akbar

TIMUR PADA MASA PEMERINTAHAN DINASTI AYYÛBÎ

ANDALUSIA yang telah ditinggalkan Ibn 'Arabî lambat laun memberikan celah untuk direbut kembali oleh Kristen. Di Timur, tempat yang ditujunya, pasukan lain—lagi-lagi atas nama Kristus—menyulut ancaman serupa. Sepak terjang heroik pasukan Salib, yang disenandungkan para pujangga dan mentransformasi dalam lukisan Saint-Sulpice dan Épinal, adalah salah satu *topoi* paling besar atau tema imajinasi Barat yang disebut berulang-ulang.[1] Richard si Hati Singa, Saladin, Para Biarawan, dan Kuil Suci masuk ke dalam mitologi maupun sejarah. Mari kita telaah sekilas fakta-fakta itu.

Pada 22 Syakban 492 atau 14 Juli 1099, para tentara Salib "membebaskan Kuil Suci" sebagai jawaban atas seruan Urban II. Penduduk Yahudi dan muslim dibunuh, dan Kerajaan Romawi di Yerusalem berdiri. Terlepas dari keunggulan besar mereka, umat muslim butuh dua abad untuk mengusir semua orang Frank dari Palestina. Pada hari pertama bulan Muharam 567, atau 10 September 1171, sebuah khotbah disampaikan di Kairo atas nama

---

1 Mengenai sejarah Perang Salib, lihat bibliografi susunan J. Sauvaget, ***Introduction à l'histoire de l'Orient musulman, éléments de bibliographie***, diselesaikan oleh C. Cahen, Paris 1961, h. 167.

khalifah 'Abbâsiyyah: Saladin baru saja menghapuskan kekhalifahan Dinasti Fâthimiyyah yang telah berdiri selama dua setengah abad. Pada hari Jumat 27 Rajab 583 atau 2 Oktober 1187, umat muslim meruntuhkan salib yang selama bertahun-tahun telah menghiasi kubah Masjid al-Aqsha: Saladin telah merebut kembali Yerusalem.

Di Eropa, kemarahan memuncak. Berbagai persiapan dilakukan demi menyongsong Perang Salib Ketiga di bawah pimpinan Frederick I, Kaisar Jerman, Philippe Auguste, Raja Prancis, dan Richard si Hati Singa, Raja Inggris. Di antara ketiga penguasa ini, hanya Richard yang mencapai tujuan perjalanannya. Setelah merebut Cyprus, dia berusaha merebut kembali Acre, Ascalon, dan Jaffa dari Saladin. Kedua belah pihak terlibat perang. Tetapi, karena sejumlah alasan terpaksa kembali ke negeri masing-masing, pada Syakban 598 atau 2 September 1192, kedua pihak yang berseteru itu menandatangani perjanjian damai Ramlah, dengan menyerahkan kepada orang-orang Frank seluruh garis pantai dari Tyre ke Jaffa. Beberapa bulan kemudian, Saladin wafat pada usia 55 tahun. Terlepas dari kemuliaan, kebaikan, keadilan, dan kesalehannya seperti yang diyakini dan masih diyakini oleh umat muslim, atau justru ambisi, sifat egoistik, dan munafik seperti yang tampaknya ingin dibuktikan para sejarawan, Saladin tetaplah seorang penakluk Hattin dan pembebas Yerusalem. Mungkin salah satu prestasi terbesarnya adalah menyatukan Mesir, Syria, al-Jazirah, dan Palestina. Tetapi, koalisi itu sangat lemah. Kegagalan awal pendiri Dinasti Ayyûbî itu telah menyebabkan pupusnya persatuan Kerajaan, yang terus-menerus diperebutkan dan disengketakan oleh para penggantinya. Sejak saat itu, sejarah Dinasti Ayyûbî tak ubahnya sejarah perang saudara yang tak kunjung berakhir—sebuah peperangan yang sering kali menyerupai pertempuran antara Kairo dan Damaskus.[2] Akhirnya, 'Âdil, saudara Saladin, muncul

---

2 Mengenai Dinasti Ayyûbî, lihat artikel penting C. Cahen, sekaligus pula bibliografinya, dalam *EI²*. Salah satu karya utama yang terbit ketika itu dan harus ditambahkan kepada bibliografi tersebut adalah karya Stephen Humphreys, *From Saladin to Mongols*, New York, 1977.

sebagai pemenang dari pertikaian yang memecah-belah anak-anak Saladin selama delapan tahun. Setelah diundang kedua belah pihak untuk memainkan peran penengah dalam konflik itu, akhirnya dia dinobatkan sebagai sultan di Kairo pada 596/1200. Dia membagi-bagi seluruh Kerajaan untuk putra-putranya sendiri. Hanya saja dia gagal merebut Aleppo, yang tetap berada di bawah kekuasaan Zhâhir, putra bungsu Saladin. Orang-orang Frank juga keluar sebagai pemenang. Perang Saladin telah mendatangkan sebuah keberuntungan, sementara setelah kematiannya perbendaharaan istana dibiarkan kosong. 'Âdil meningkatkan hubungan dagang dengan berbagai republik di Italia dan pada saat yang sama meresmikan kebijakan "hidup berdampingan secara damai" dengan tentara Salib. Kemungkinan besar, pasukan Salib tak lagi mengancam dunia Islam, namun mereka benar-benar menduduki Cyprus, ibukota Antiokia dan kesultanan Tripoli, belum lagi wilayah yang lebih besar dari semenanjung Syria-Palestina. Seperti yang akan kita saksikan, penolakan halus terhadap perang suci atau *jihâd* ini, yang dengan sendirinya berpuncak pada 626/1229 ketika Kâmil menyerahkan kembali Yerusalem ke Frederick II, telah menimbulkan kehebohan di mata masyarakat luas, khususnya di Damaskus.

Mungkin saja para pengganti Saladin, demi alasan-alasan ekonomi, telah mengubur dendam perang dengan kaum kafir. Namun, ini tidaklah berarti bahwa sebagai penguasa mereka tidak mencintai agama atau lemah dalam mendukung ortodoksi. Mereka berusaha keras untuk mempertahankan hubungan baik dengan kekhalifahan, sesuai dengan garis yang dianut oleh para pendahulu mereka, yang di satu pihak telah mengembalikan Mesir ke dalam keluarga Sunni, dan di pihak lain meminta kepada kekhalifahan surat penobatan untuk menegaskan teritori kekuasaannya, selain juga membuktikan kesetiaannya kepada Baghdad. Setelah Sultan Afdhal menggantikan ayah angkatnya pada 589/1193, kebijakan pertamanya adalah mengirim utusan ke Baghdad dengan tujuan mendapatkan surat penobatan dari khalifah al-Nâshîr. Pada 599/1202, Sultan 'Âdil (596/1200–615/1218) menjadi anggota *futuwwah*, sebuah organisasi spiritual yang didirikan dan diresmikan

oleh khalifah al-Nâshîr dengan bantuan tokoh sufi Suhrawardî (w. 632/1234). Tujuan Suhrawardî adalah menyatukan aristokrasi dan kerajaan ke dalam bingkai tatanan spiritual atas nama sebuah cita-cita yang sama, yang dengan demikian mencegah perpecahan kekhalifahan, di samping juga melindunginya dari musuh yang mengancam dari berbagai penjuru, dari dalam maupun luar.[3]

Pada 604/1207, 'Âdil mengirim utusan ke Baghdad dengan misi khusus meminta kepada khalifah surat penobatan yang mengabsahkan kekuasaannya. Surat itu diserahkan oleh Suhrawardî kepadanya di Damaskus. Keanggotaan dalam *futuwwah* menurut sejumlah penguasa Dinasti Ayyûbiyyah, bersama surat penobatan yang secara aktif memang mereka pinta, secara *a priori* dapat ditafsirkan sekadar sebagai bukti kesetiaan tulus mereka secara resmi terhadap lembaga kekhalifahan. Akan tetapi, ada beberapa faktor lain yang tampaknya menunjukkan bahwa kesetiaan mereka tidak hanya sekadar isapan jempol belaka. Sesungguhnya, para penguasa Dinasti Ayyûbiyyah benar-benar menjadi penguasa independen terhadap kawasan yang mereka miliki, padahal bukan inilah yang diwajibkan khalifah atas mereka. Namun demikian, jelas semuanya berpandangan sama, sehingga dalam beberapa kesempatan mereka mempertimbangkan nasihat khalifah ketika secara diplomatik dia ikut campur untuk mencoba melerai konflik keluarga. Inilah yang misalnya terjadi pada 606/1209, ketika terjadi pertikaian antara 'Âdil dan kemenakannya, Zhâhir. Begitu pula dalam perselisihan antara Kâmil dan Nâshir Dâwûd pada 633/1236.

Sejauh menyangkut hubungan antara Dinasti Ayyûbiyyah dan Islam, kita mustahil menemukan—selain beberapa pertanda lain—pengaruh kuat terhadap berkembangnya arsitektur keagamaan. Bani Saljuk, diikuti Bani Zangi, memberi contoh tentang kegemaran mereka mendirikan madrasah. Saladin dan para penggantinya hanya meningkatkan upaya para pendahulu mereka: di mana-mana di seluruh Syria, Jazirah, dan Mesir, sejumlah kolese dan ***khânqâh***

---

3 Mengenai *futuwwah*, bdk. *EI*[2]. Mengenai Khalifah al-Nashîr, bdk. Angela Hartmann, *an-Nâshir li-Dîn Allâh*, Berlin-New York, 1975.

baru mulai bermunculan. Pada 602/1206, 'Âdil memerintahkan menterinya untuk membangun sejumlah kantor pemerintahan di depan Masjid Agung Bani Umayyah, dan beberapa tahun kemudian dia memerintahkan perluasan musala itu. Putranya, Kâmil, Sultan Mesir (615/1218–635/1238), adalah tokoh yang membangun *dâr al-hadîts* pertama di Kairo. Putranya yang lain, Mu'azhzham, yang menjadi Sultan Damaskus (615/1218–624/1227) dan salah satu dari segelintir penguasa Dinasti Ayyûbiyyah yang menganut mazhab Hanafî, mendirikan madrasah besar Hanafî di kotanya dan memperbaiki *Maqshûrah* al-Kindî di Masjid Agung. Ayah mereka, 'Âdil, yang secara meyakinkan menenangkan para fukaha yang kurang puas terhadap kebijakannya "menempuh jalan damai" dengan orang-orang Frank, memulihkan nama baiknya sendiri dengan bertindak tegas terhadap pasar gelap anggur dan menghapuskan pungutan liar (*mukûs*).[4] Secara umum, dia telah menanamkan kesan yang sangat baik terhadap Ibn 'Arabî, yang bertemu dengannya di Mayyafariqin.

> Aku tak pernah bertemu dengan penguasa lain yang telah mencapai tingkat [keakraban] ini, di dewan, di hadapan raja dan duta besar, seperti yang telah dicapai oleh Raja 'Âdil ibn Abî Bakr ibn Ayyûb terhadap para cucunya ketika aku menjadi tamunya di Mayyafariqin sebagai anggota majelis itu. Aku telah bertatap muka dengan banyak raja, namun aku tak pernah melihat seorang pun yang mengendalikan diri dalam suasana ini seperti Raja 'Âdil. Aku memandang hal ini sebagai salah satu kebaikannya. Karenanya, aku sangat menghormati dan berterima kasih kepadanya atas hal itu. Menurutku, dia sangat peduli dan bersikap baik kepada istri-istrinya ... yang tak pernah kulihat pada raja yang lain.[5]

Sedangkan putra 'Âdil, Mu'azhzham, dialah yang menghidupkan kembali pungutan liar yang menghebohkan itu. Namun, dia juga memiliki reputasi di kalangan ulama karena keahliannya dalam persoalan fikih (dia penulis sebuah karya polemik terhadap

---

4 Mengenai sikap keagamaan 'Âdil, bdk. Humphreys, *From Saladin to Mongols*, h. 146–49.

5 *Fut.*, IV, h. 225.

sejarawan Baghdâdî), tata bahasa dan sastra, selain juga kesungguhannya untuk menegakkan jihad melawan kaum penjajah Kristen.[6] Seperti yang akan kita saksikan, putranya sendiri, Nâshîr Dâwûd, dengan keras mengecam tindakan Kâmil menyerahkan Yerusalem.

Sementara pertumbuhan pesat madrasah menjadi saksi atas kesungguhan raja-raja Dinasti Ayyûbiyyah untuk memajukan ajaran agama ortodoks, pembangunan beberapa *khânqâh* atas perintah mereka juga menyiratkan simpati mereka terhadap tasawuf. Ini mungkin didorong oleh keinginan kuat mereka untuk mengendalikan kaum sufi secara lebih efektif. Tak ada yang menolak fakta bahwa di Timur selama abad ke-12 dan bahkan hingga abad ke-13, ada kolaborasi yang erat antara kekuatan politik dan lingkungan sufi. Dalam hal ini, kita sudah seharusnya menengok peran yang dimainkan Suhrawardî sepanjang kekhalifahan Nashîr, atau peran Bani Hamawayh yang memegang monopoli atas jabatan politis dan keagamaan *Syaykh al-syuyûkh* di bawah sultan-sultan Dinasti Ayyûbiyyah. Mengenai bagaimana persisnya dan sejauh mana pengaruh kaum sufi terhadap para penguasa, kita beruntung memiliki riwayat dari dua tokoh penulis yang sezaman: Shafî al-Dîn Ibn Abî Manshûr dan Ibn 'Arabî. Kedua tokoh itu menjadi saksi betapa dekatnya hubungan antara para penguasa Dinasti Ayyûbiyyah dan para sufi. Dari Ibn Abî Manshûr kita mengetahui bahwa "ikatan persaudaraan" telah terjalin antara Raja 'Âdil dan Syekh 'Atîq. Syekh 'Atîq ibn Ahmad ibn al-Lawrâqî berasal dari Lorqa, Andalusia. Dia datang ke Timur bersama gurunya, Abû al-Najâh, dan menetap di Damaskus, tempat dia wafat pada 616/1219 setelah mencapai usia seratus tahun. Dia tinggal di rumah hakim agung Zakî al-Dîn (w. 616/1219), yang meminta bantuannya untuk berhubungan dengan Sultan 'Âdil.

> Al-Malik al-'Âdil ingin menyita harta *qâdhi* ini, dan Syekh 'Atîq justru tinggal di rumah orang tersebut kala itu. Dia dituntut sebesar

---

6 Mengenai hubungan Mu'azhzham dengan ulama, bdk. Humphreys, *From Saladin to the Mongols.*, h. 188–92; L. Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 110–12.

20.000 dinar. Setelah dirampas sebesar 4.000 dinar, dia datang kepada syekh untuk membantunya dalam menengahi hubungannya dengan sultan. "Tentu, aku akan membantumu karena Allah," syekh itu meyakinkan. "Apakah syekh bersedia menemui al-Malik al-'Âdil?" tanya *qâdhî* itu. Syekh menyetujui usulan itu dan menghadap sultan, yang menyambutnya dengan hormat karena hubungan persaudaraan yang telah terjalin antara mereka berdua. Syekh berkata padanya: "Saudaraku, janganlah menimpakan kesulitan kepada saudaraku *qâdhî* Zakî al-Dîn. Bebaskanlah dia, dan semoga Allah memberi rahmat-Nya untukmu!" Sultan menjawab dengan lemah-lembut dan meminta maaf. Kemudian, keduanya berpisah.

Malam berikutnya, sultan bermimpi dikelilingi para penjaga neraka yang menghardik: "Kecuali jika sekarang engkau membebaskan *qâdhî* yang dibela syekh, hamba Allah yang suci, kami akan menyaksikan kebinasaanmu!" Al-'Âdil bangun dari tidur seraya ketakutan dan memerintahkan agar *qâdhî* itu tak diusik lagi dan sejumlah uang yang telah diambil darinya dikembalikan. Syekh berkata pada *qâdhî*: "Tidakkah telah kukatakan kepadamu bahwa cukuplah aku yang membelamu di hadapan Sultan? Engkau dapat membebaskan aku dari kesulitan, dengan harus pergi dan berbicara atas nama kepentinganmu!"[7]

Dalam *Risâlah* kita juga mendapati cerita agak aneh berikut ini, yang menceritakan Raja Kâmil—raja yang menyerahkan Kota Suci kepada Frederick II—dengan paparan yang tak terduga. "Di Fushthat," tulis Shafî al-Dîn, "aku berkenalan dengan syekh besar Abû 'Abd Allâh al-Qurthubî, salah seorang murid kesayangan Syekh al-Qurasyî. Dia memiliki tingkatan spiritualitas yang sangat tinggi dan begitu dihormati oleh guru-guru spiritual, kalangan ulama, maupun para penguasa. Dia menjalin hubungan persahabatan dengan al-Malik al-'Âdil dan dicintai oleh al-Malik al-Kâmil, yang sering mengunjunginya dengan berjalan kaki. Dia lebih sering tinggal di Madinah. Terjalin hubungan erat antara dia dan Nabi: mereka sering bertukar sapa dan menyampaikan salam. Rasulullah bahkan memerintahkannya untuk menyampaikan pesan kepada

---

7 Shâfî al-Dîn, *Risâlah*, terj. D. Gril, h. 122–23. Mengenai Syekh 'Atîq, bdk. catatan bibliografis, *ibid.*, h. 227.

al-Malik al-Kâmil dan syekh itu bertemu dengannya di Mesir. Sesampainya di Mesir, dia mampir di Rasad, tempat yang didatangi sultan untuk menemuinya, dengan rendah hati dan sangat hormat. Dia sampaikan seluruh isi pesan itu dengan sejelas-jelasnya."[8]

Ada apa di balik ketundukan 'Âdil terhadap keputusan syekh 'Atîq, dan kunjungan Kâmil kepada Syekh Qurthubî dengan berjalan kaki? Tampaknya semua itu menyiratkan bahwa para penguasa Ayyûbiyyah—atau setidak-tidaknya sebagian dari mereka—berada di bawah pengaruh guru spiritual secara langsung maupun tidak. Terlepas dari tidak adanya alasan *a priori* untuk meragukan akurasi kesaksian Shafî al-Dîn (ayahnya sendiri bekerja pada raja 'Âdil, 'Azîz, dan Asyraf, dan juga murid Syekh Qurasyî), dalam hal ini semua rincian penuturannya diperkuat oleh apa yang kita ketahui tentang hubungan antara Ibn 'Arabî dan beberapa penguasa Ayyûbiyyah. Karena beberapa alasan yang akan kami telaah secara khusus, di Timur Ibn 'Arabî menganut sikap yang sangat berbeda terhadap para penguasa Bani Ayyûbî maupun Bani Saljuk dibandingkan dengan sikapnya di Barat, meskipun secara sistematis dia tidak berusaha mendekati atau menolak mereka. Di Timur ini, seperti halnya di Barat, para penguasa mengharapkan kehadirannya, meminta nasihat dan restunya. Bahkan yang lebih mengejutkan, raja Aleppo, Zhâhir, menetapkan 118 keputusan hanya dalam waktu sehari atas sarannya.

> Aku memiliki pengaruh atas raja dan sultan Aleppo, Zhâhir ibn al-Malik al-Nashîr ... ibn Ayyûb. Suatu hari aku pernah menyerahkan 118 perkara sekaligus dalam satu kali pertemuan, dan dia menetapkan keputusan atasnya. Pada salah satu kasus, aku memperjuangkan seorang kerabatnya, yang telah membocorkan rahasia negara dan merugikan kekuasaannya. [Zhâhir] telah memutuskan untuk menjatuhkan hukuman mati. Seorang hulubalangnya di benteng, Badr al-Dîn Idâmûr, menasihatinya agar merahasiakan keputusan itu sehingga aku tidak akan mengetahui apa-apa mengenai hal itu. Tapi, aku justru malah mendengar persoalan itu. Ketika aku mengutarakan hal itu kepadanya, dia merendahkan kepala dan berkata: "Pertama, Guru (*mawlâ*) mungkin sudah tahu duduk-perkara kesalahan orang

8 *Risâlah*, h. 127, dengan catatan bibliografis tentang Qurthubî, *ibid.*, h. 212.

ini. Kesalahannya adalah kejahatan yang tak dapat diampuni para raja." Kujawab: "Dan engkau merasa memiliki kedudukan raja dan menganggap dirimu sendiri sebagai sultan! Demi Allah, di seluruh alam semesta tak satu pun kesalahan yang tak dapat kuampuni. Meskipun aku hanyalah seorang rakyat jelata! Maka, bagaimana mungkin engkau tak memaafkan kesalahan yang bukan merupakan pelanggaran terhadap hukum agama? Betapa rendah keluhuran hatimu!" Dia malu, lalu membebaskan dan mengampuni orang itu ... Setelah pertemuan ini, dia selalu bersedia mengabulkan setiap permintaanku.[9]

Dari Maqqarî (w. 1041/1631), penulis *Nafh al-Thîb*, kita juga mengetahui bahwa raja Homs pernah memberi Ibn 'Arabî seratus dirham setiap hari.[10] Akhirnya, ada pertanyaan, bagaimana sikap kita terhadap *ijâzah* yang diberikan Ibn 'Arabî kepada al-Asyraf, raja Damaskus pada 632 H. Haruskah kita memandang bahwa semua itu sekadar manuver politik para penguasa Ayyûbiyyah untuk merebut hati kalangan sufi yang mulai menancapkan perannya di tengah masyarakat? Sebagai sebuah teori, hal ini tampaknya sulit diterima. Bahkan dengan menghimpun sejumlah murid Ibn 'Arabî ke dalam sebuah kelompok, tetaplah sulit untuk melihat adanya keuntungan politik bagi para penguasa pertama Dinasti Ayyûbiyyah dengan mendapatkan dukungannya. Seperti dua rekan seagamanya di Andalusia, 'Atîq dan Qurthubî, Ibn 'Arabî hanyalah orang asing yang diterima dan mendapatkan perlakuan baik di Timur.

Selain itu, hubungan antara para penguasa Ayyûbiyyah dan para sufi-pendatang tidak selamanya mesra. Suhrawardî, *Syaykh al-Isyrâq*, dijatuhi hukuman mati di Aleppo atas perintah Saladin.[11] Demikian pula, Shafî al-Dîn sendiri melaporkan adanya perse-

---

9 *Fut.*, IV, h. 539. Kisah yang sama juga dituturkan dalam III, h. 406, dan secara metaforis dalam III, h. 472.

10 *Nafh al-Thîb*, II, h. 166. Raja tersebut nyaris bisa dipastikan adalah Mujâhid Syirkûh, yang memerintah Homs dari tahun 582 hingga wafatnya pada 637/1239.

11 Mengenai mistikus Iran ini, bdk. Henry Corbin, *En Islam Iranien*, Paris, 1964, vol. 2.

lisihan pendapat antara Hasan Thawîl, seorang syekh asal Maghrib, dan al-Malik al-Kâmil ketika sultan memutuskan untuk mengabulkan permintaan kaum kristiani, sehingga dia melarang syekh membangun kembali sebuah masjid yang telah diubah menjadi gereja. Dengan dukungan rakyat, Syekh Hasan memenangkan kasus itu.

> Saat itu musim panas. Gulungan debu menutup aliran sungai dan Fushthath. Sultan [Kâmil] sedang berjalan di tepi sungai ini ketika sekumpulan orang, dipimpin oleh syekh, berdiri di depannya seraya berteriak "Masjid, masjid!". Sultan takut dilempari batu dan berlindung di dalam sebuah gudang pabean. Dia terpaksa mengutus Guru Besar *(syaykh al-syuyûkh)* Shadr al-Dîn bersama wazirnya al-Shâhib al-A'azz ibn Syukr untuk menyelidiki duduk-perkara gereja dan masjid. Kedua orang ini pergi ke tempat yang diperselisihkan itu. Rakyat memadati jalan-jalan dan masuk ke dalam benteng dan beranda, dengan batu di tangan. Syekh dan wazir terpaksa menerobos kerumunan orang untuk dapat sampai ke gereja, lalu masuk ke dalam. Guru besar itu tak punya pilihan lain kecuali menghamparkan permadani, membaca takbir, dan melaksanakan salat yang biasanya dilakukan ketika masuk ke dalam masjid.[12]

Shafî al-Dîn kemudian menjelaskan betapa murkanya Kâmil ketika dia terpaksa meninjau kembali keputusannya dan melakukan pembalasan dengan mengusir syekh itu dari Mesir. Tetapi, karena takut terhadap mimpi yang mencekamnya dengan ancaman para penjaga neraka, dia meminta wazirnya untuk mengembalikan syekh itu.

Beberapa hal muncul setelah membaca riwayat ini. *Pertama*, perlu dicatat bahwa syekh asal Maghrib itu memiliki popularitas yang memungkinkannya untuk menggagalkan rencana sultan. *Kedua*, dan ini yang terpenting, laporan itu menjadi saksi atas pertikaian antara umat muslim dan kaum kristiani, maupun dukungan yang diperoleh kaum kristiani dari Kâmil. Umumnya para penguasa Ayyûbiyyah cenderung berpihak pada kepentingan minoritas

12 *Risâlah*, h. 126–27.

Kristen dan Yahudi.[13] Tetapi memang benar bahwa sikap mereka tidak selalu disetujui oleh rakyat. Kaum Kristen, khususnya kelompok Koptik, dituduh menjalin hubungan dengan pihak musuh (orang-orang Frank) dan ketika itu menjadi korban tindak kekerasan rakyat. Bukan kebetulan jika gelombang pemberontakan anti-Kristen ini terjadi berbarengan dengan periode paling kritis dari kebijakan "hidup berdampingan secara damai". Inilah yang terjadi pada 615 H, ketika Damietta dikuasai orang-orang Frank; pada 640/1242 ketika para biarawan menyerang Bethlehem, dan pada 648/1250 setelah pendudukan Louis IX, ketika kaum Kristen, menurut sejarawan Abû Syâmah, berunjuk rasa menentang kemenangan umat muslim.[14] Tetapi, seperti dikemukakan E. Sivan, "ketiga kasus pemberontakan itu tidak mendapat dukungan dari para sultan, dan pada 1242 al-Shâlih Ayyûb bahkan menindak tegas para penghasut."[15] Akhirnya, menarik dicermati peran yang dimainkan *syaykh al-syuyûkh* Shadr al-Dîn selama masa pertikaian itu, yang memang ditugaskan Kâmil untuk menenangkan rakyat. Orang-orang yang memegang jabatan *syaykh al-syuyûkh* memang lebih dekat kepada kekuasaan politik ketimbang kepada kaum sufi yang semula mereka wakili, dan mereka sering dijadikan duta kerajaan oleh para penguasa Timur. Agaknya jelas bahwa pada abad ke-13, tugas ini selalu diserahkan kepada orang-orang Iran, misalnya Suhrawardî di Baghdad, yang beberapa kali pernah ditugasi khalifah untuk mengemban misi diplomatik, dan Bani Hamawayh di Syria.[16] Anggota pertama dari keluarga terpandang Persia ini yang menerima gelar tersebut adalah 'Imâd al-Dîn 'Umar (w. 577/1181), yang dilantik dengan jabatan itu oleh Nûr al-Dîn.

---

13 Untuk lebih jelasnya, lihat E. Sivan, "Notes sur la situation des chrétiens à l'époque ayyûbide", *Revue de l'histoire des religions*, 172. 2. Oktober-Desember 1967, h. 117–30; C. Cahen, "L'Islam et les minorités confessionelles", *La Table Ronde*, 126, Juni 1958, h. 67–9.

14 *Tarâjim*, h. 184.

15 E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, Paris, 1968, h. 181. Mengenai tiga pemberontakan itu, bdk. juga artikel Sivan, "Notes sur la situation des chrétiens", h. 125–29. Pada tahun 1242, al-Malik al-Shâlih dihadapkan pada persoalan yang juga harus dihadapi oleh Kâmil dalam peristiwa yang disebutkan di atas, ketika *qâdhî* 'Izz al-Dîn berupaya mengubah gereja menjadi masjid.

16 Bdk. L. Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, h. 252–53, 283.

Ketika wafat, dia digantikan putranya, Shadr al-Dîn—pertama di Damaskus lalu di Mesir, tempat Sultan 'Âdil mengangkatnya menjadi pemimpin *khânqâh* Sa'îd al-Su'adâ'. Dalam berbagai kesempatan, dia juga menjalankan tugas sebagai duta, dan ketika mengemban salah satu misi diplomatik (yang diamanatkan Kâmil) itulah dia wafat di Mosul, sekitar tahun 616–617 H.[17] Empat orang putranya yang dikenal dengan gelar *awlâd al-syaykh*[18] menduduki jabatan penting dalam pemerintahan dan militer. Harap diingat bahwa salah seorang dari mereka, yakni Fakhr al-Dîn Yûsuf, adalah utusan Kâmil kepada Frederick II selama proses negosiasi yang berakhir dengan penyerahan Yerusalem; pada 648/1250, dia juga ditugaskan untuk mempertahankan Mesir dari serbuan kaum Frank.

Selain pengaruh kuat keturunan Iran ini terhadap masyarakat Ayyûbiyyah, harus pula kita ingat sumbangan berarti kaum imigran dari Islam-Barat. Sebenarnya, masa ini menyaksikan meningkatnya pergerakan penduduk dari Andalusia dan Maghrib ke Timur. Tentu saja, ibadah haji ke Mekah senantiasa menarik orang dari kawasan ini ke pesisir Laut Merah; namun terhadap faktor tradisional ini, sebuah dorongan baru kini dapat ditambahkan dalam bentuk Reconquista, yang sejak awal telah mendorong orang-orang Andalusia untuk beremigrasi. Mereka yang memutuskan untuk tidak kembali ke negeri asalnya menetap di bagian terbesar Mesir, terutama di Aleksandria, tempat yang memberi banyak kemudahan dan akomodasi bagi mereka. Seperti ditulis Ibn Jubayr (w. 614/1217) ketika mengunjungi Aleksandria pada masa pemerintahan Saladin, "Salah satu kelebihan dan keunggulan kota ini—sebuah penghargaan yang benar-benar dapat diberikan kepada sultan—adalah sekolah-sekolah dan biara yang didirikan bagi orang-orang yang ingin belajar dan beribadah, yang datang ke kota ini dari negeri yang sangat jauh. Mereka masing-masing diberi tempat tinggal, seorang guru dalam cabang ilmu yang ingin mereka pelajari, dan gaji untuk mencukupi semua kebutuhannya ..."[19] Karena dian-

---

17 Mengenai Shadr al-Dîn ibn Hamawayh, bdk. *EI²*, s.v. Awlâd al-syaykh.

18 Ibid.

19 Bdk. terjemahan Ibn Jubayr oleh Gaudeffroy Demombynes, Paris, 1949, *Voyages*, I, h. 42; mengenai ketetapan serupa di Kairo, *ibid.*, h. 56.

jurkan dan dilindungi oleh pemerintah Ayyûbiyyah, sejumlah besar imigran pun kemudian mempelajari pelbagai macam ilmu tradisional. Ini, misalnya, terjadi pada pemuka mazhab Zhâhiriyyah Ibn Dihyah (w. 634/1237) yang berasal dari Valencia. Sultan 'Âdil menunjuknya sebagai guru pribadi putranya, Kâmil, yang kemudian mengangkatnya sebagai rektor *dâr al-hadîts* yang dibangunnya di Kairo.[20] Demikian pula ahli tata bahasa Ibn Mu'thî yang wafat di Kairo pada 628/1231,[21] dan muridnya yang terkenal Ibn Mâlik, penulis karya termasyhur *Alfiyyah.*[22] Kehadiran mereka dapat diterima di kalangan kaum sufi.[23] *Risâlah* memberikan sebuah contoh yang sangat jelas karena lebih dari 155 syekh yang disebutkan Shâfi al-Dîn berasal dari Andalusia; kebanyakan mereka menetap di Mesir. Terlepas apakah mereka murid Abû Madyan, Abû Ya'zâ, Ibn Saydabûn (untuk sekadar menyebut ketiga guru ini) atau bukan, mereka telah menyumbang besar bagi pesatnya perkembangan tasawuf di Timur, terutama bagi perubahannya yang progresif menjadi organisasi hierarkis yang tak lama kemudian dikenal sebagai *tharîqah.* Belum lagi peran yang dimainkan Abû al-Hasan al-Syâdzilî (w. 656/1258), yang berlindung ke Mesir setelah disiksa di Tunis, atau peran Ibn Sab'în yang wafat di Mekah pada 660 H, atau murid Ibn Sab'în yang paling terkenal, Syusytarî, yang wafat pada tahun yang sama di Damietta.

Sementara kebanyakan imigran ini memilih untuk tinggal di Mesir, yang mereka datangi setelah melaksanakan ibadah haji, sekelompok kecil justru memilih Syria sebagai negeri suaka.[24] Salah satunya adalah Ibn 'Arabî sendiri, yang menetap di Syria pada 620 H, selain sejumlah besar muridnya seperti 'Afîf al-Dîn Tilimsânî, menantu Ibn Sab'în.[25] Kita dapat pula mencermati bahwa di

---

20 Mengenai Ibn Dihyah, bdk *EI²* s.v.

21 Ibid.

22 Ibid.

23 Mengenai pembahasan isu ini, lihat pengantar D. Gril dalam *Risâlah*, h. 18–29.

24 Mengenai kaum imigran Syria dari Andalusia dan Maghrib selama abad ke-13, lihat Pouzet, "Maghrébins à Damas au VIIe/XIIIe siècle", *B.E.O.* XXVIII, 1975.

25 Bab terakhir akan memuat pembahasan lebih terperinci mengenai murid-murid Ibn 'Arabî.

antara mereka yang tinggal di Syria, jika kita membaca karya-karya Syekh al-Akbar, ada dua anggota keluarga Birzâlî yang terkenal (kaum Barbar yang berasal dari Sevilla) maupun sejumlah tokoh yang menyandang nisbah "al-Qurthûbî".[26] Di Syria pula Abû al-Hasan al-Harrâlî, seorang sufi Maroko yang kurang terkenal, tiba untuk menghabiskan sisa umurnya.[27] Dari Marrakech, al-Harrâlî meninggalkan Maghrib menuju Masyriq untuk selama-lamanya karena berbagai alasan yang belum jelas hingga kini. Setelah singgah di Mesir, dia menuju Syria; tafsirnya atas Alquran tampaknya menggusarkan 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm al-Sulamî, yang mengusirnya dari Damaskus pada 632 H. Akhirnya dia tinggal di Hama dan wafat pada tahun yang sama dengan wafatnya Ibn 'Arabî. Syria juga menjadi tempat pengasingan Raja Abû al-Hasan Ibn Hûd, seorang pengikut Ibn Sab'în yang memiliki kebiasaan aneh menyerukan orang Kristen dan Yahudi untuk mengamalkan ajarannya.[28]

Syekh al-Harrâlî, yang menjadi korban hasutan hakim 'Izz al-Dîn, adalah contoh jitu yang menggambarkan ketegangan dan kesalahpahaman yang sesekali mencuat antara kaum sufi Barat dan fukaha Timur. Mengenai hal ini, kita perlu membaca laporan populer yang ditulis Ghubrînî (w. 704/1304), bahwa Ibn 'Arabî pernah didakwa hukuman mati di Mesir. "Rakyat Mesir mengutuknya atas beberapa hal yang pernah dikatakannya dan berupaya menjatuhkan hukuman atas dirinya seperti yang menimpa al-Hallâj maupun tokoh yang lain. Adalah Syekh Abû al-Hasan 'Alî ibn Abî Nashr Fath ibn 'Abd Allâh al-Bijâ'î yang menolong dan menyelamatkannya."[29] Ibn 'Arabî dikisahkan pernah membuat khalayak terpesona dan mengucapkan kata-kata ekstatik (*syathahât*)—

---

26 Lihat *samâ'* atas *Futûhât* dalam *Histoire et classification*, R.G. § 135.

27 Dialah tema sketsa panjang yang ditulis Ghubrînî dalam *'Unwân al-Dirâyah*, edisi Aljazair, 1970, § 13, h. 145–157, yang sebagiannya diterjemah ke dalam bahasa Prancis oleh É. Dermenghem dalam *Vie des saints musulmane*, h. 475—88. Mengenai al-Harrâlî, lihat juga Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 258.

28 Mengenai Ibn Hûd, bdk. Massignon, *Passion*, II, h. 324; *EI²* s.v.; *Syadzarât*, V, h. 446–47.

29 *'Unwân al-Dirâyah*, h. 159.

kelanjutan bagian yang dengan jelas menunjukkan bahwa itulah yang tengah berlangsung[30]—dan kemudian dianggap layak oleh para fukaha untuk dijatuhi hukuman mati seperti tokoh yang tiga abad silam telah meneriakkan "*anâ al-haqq*", "Akulah Kebenaran". Gambaran semacam ini, karena sejumlah alasan, sulit untuk dipercaya. Sejak awal perlu dicatat bahwa Ghubrînî, sebagai sejarawan pertama yang melaporkan hal itu, gagal mengutip sumber atau perawi lain tentang kejadian ini.[31] Kita juga mencatat bahwa dalam hal-hal tertentu, informasi yang diberikannya tidak cermat dan sangat ceroboh. Misalnya, dia memastikan tahun 640 sebagai tahun wafatnya Ibn 'Arabî, dan bukan tahun 638. Kesalahan itu menjadi semakin jelas mengingat para penyusun biografi lainnya—kecuali Ibn al-Abbâr[32]—dengan tegas menetapkan tahun 638 sebagai tahun kematiannya, meskipun terkadang muncul perbedaan pendapat tentang bulan yang tepat. Dua kali[33] dia juga menyatakan bahwa Ibn 'Arabî dikenal dengan nama Ibn Surâqah: sebuah pernyataan yang cukup mengherankan mengingat hal itu sama sekali tidak pernah disebutkan oleh penulis lainnya. Mungkin dalam hal ini kita melihat tanda-tanda adanya kekaburan antara Ibn 'Arabî dan *faqîh-shûfî* Ibn Surâqah (w. 662/1264), tokoh yang sezaman dengannya dan memiliki nama panggilan (*laqab*) yang sama (Muhyî al-Dîn) dan *kunyah* yang sama pula (Abû Bakr). Berasal dari Jativa, Ibn Surâqah hijrah ke Timur. Pertama kali dia tinggal di Syria, ketika dia memangku jabatan rektor *dâr al-hadîts* al-Bahâ'iyyah di Aleppo, dan kemudian di Mesir ketika menjadi rektor *dâr al-hadîts* di Kairo antara 565 dan 660 H.[34]

---

30 Ghubrînî kemudian mengatakan bahwa Ibn 'Arabî diduga berkata pada Syekh Bijâ'î bahwa yang diucapkannya adalah *syathahât* yang pernah dilontarkannya dalam keadaan mabuk spiritual.

31 Para penulis terkemudian yang menyebutkan peristiwa itu hanya mengikuti teks Ghubrînî, yang hingga saat ini menjadi sumber satu-satunya bagi kejadian itu.

32 Bdk. *Tak.*, ed. Codera, § 1023: Ibn al-Abbâr juga menyebut tarikh itu sebagai 640 H, yang menyiratkan bahwa dalam hal ini Ghubrînî kemungkinan mengikuti *Takmilah*.

33 *'Unwân*, h. 56, 158.

34 Mengenai Ibn Surâqah, bdk. *Tarâjîm*, h. 230; *Wâfî*, I, h. 208-9; *Syadzarât*, V, h. 310; Massignon, *Passion*, II, h. 311.

Kita juga mengetahui bahwa Ibn Surâqah dihubung-hubungkan dengan Ibn 'Arabî oleh sebagian penulis belakangan, khususnya terkait dengan kisah yang menuturkan bahwa suatu hari Ibn 'Arabî menyatakan kepada Ibn Surâqah ketika mereka meninggalkan Damaskus melalui Bab al-Faradis: "Setelah beribu-ribu tahun, akan ada [seorang] Ibn 'Arabî dan [seorang] Ibn Surâqah yang pergi melalui pintu yang sama, dengan cara yang sama."[35] Kita juga mengantongi informasi dari Sakhâwî (w. 902/1497) bahwa Ibn Surâqah—yang sepengetahuan kami memasuki tasawuf melalui Suhrawardî—adalah sahabat Syekh al-Akbar.[36] Selain itu, meskipun Ibn Surâqah sama sekali tidak pernah disebut-sebut dalam berbagai karya Ibn 'Arabî, dua *samâ'*-nya atas *Futûhât* benar-benar membuktikan fakta bahwa dia telah membaca beberapa bab dari karya ini di Aleppo pada tahun 639 H di bawah bimbingan Ismâ'îl ibn Sawdakîn.[37] Semua ini menunjukkan bahwa kesalahan Ghubrînî menyangkut tarikh kematian Ibn 'Arabî dan kerancuannya perihal Ibn Surâqah dengan sendirinya tidak serta-merta membenarkan kita untuk menolak kesaksiannya, karena kesalahan ini juga sedikit masuk akal. Pertama, Ibn 'Arabî sendiri tidak banyak berbicara mengenai hal itu. Jika peristiwa dramatis semacam itu memang benar-benar terjadi, sulit membayangkan dia—sebagai seorang penulis yang begitu lekas mencela fanatisme fukaha—gagal menyebutkannya. Tetapi, sejauh ini hal tersebut sama sekali tidak pernah disinggung dalam tulisan-tulisannya sendiri atau dalam tulisan-tulisan para muridnya. Demikian pula, Ibn 'Arabî tampaknya tidak pernah menyinggung ihwal "penyelamat" dirinya, yakni Syekh 'Alî ibn Nashr al-Bijâ'î,[38] meskipun ini tidak mengabaikan kemungkinan bahwa kedua tokoh itu benar-benar pernah bertemu: Ibn al-Abbâr (w. 657/1259) menyatakan bahwa Syekh 'Alî ibn Nashr al-Bijâ'î pernah meriwayatkan *Shahîh* Muslim kepada Ibn

---

35 Bdk. misalnya, *Wâfî*, IV, h. 175; Sakhâwî, *al-Qawl al-Munbî*, MS Berlin 2849, spr 790/1-250, ff°8 32, 39. Bab al-Faradis merupakan salah satu gerbang utama Damaskus, yang terletak di sebelah utara kota itu.

36 *Al-Qawl al-munbî*, f° 92.

37 *Histoire et classification*, R.G. § 135, *samâ'* § 63 dan 64.

38 Mengenai Syekh 'Alî ibn Nashr al-Bijâ'î, lihat sketsa dalam *'Unwân al-Dirâyah*, h. 142–4; *Nayl*, h. 202; *Tak.*, § 1923.

'Arabî pada bulan Syawal 606 H.[39] Ada lagi yang perlu dikemukakan. Mengingat kerasnya kecaman Ibn 'Arabî terhadap para wali yang mengucapkan pernyataan-pernyataan ekstatik (*syathahât*) saat mengalami ekstase,[40] kita sulit meyakini bahwa ia sendiri justru berbuat serupa, apalagi membangga-banggakan hal itu kepada Syekh Bijâ'î. Sebab, menurut Ghubrînî, Ibn 'Arabî dianggap pernah mengeluarkan pernyataan berikut untuk membenarkan sikapnya: "Itulah kata-kata ekstatik [yang aku] ucapkan saat terlena dalam mabuk spiritual, dan siapa pun yang sedang mabuk seperti itu tidak dapat dipersalahkan."

Semua faktor ini mendorong kita untuk meragukan keautentikan anekdot itu, setidaknya dalam bentuk yang dilaporkan dalam *'Unwân*. Namun demikian, ini tidaklah berarti bahwa selama tinggal di Kairo, Ibn 'Arabî tidak terlibat pertentangan dengan beberapa fukaha kota itu. Hanya saja, mungkin lebih baik bila kita mengaitkan anekdot semacam ini dengan sebuah legenda yang akan kita bahas secara lebih terperinci: legenda yang menyebutkan bahwa Ibn 'Arabî dijatuhi hukuman mati di Syria karena menyatakan "Tuhanmu berada di bawah telapak kakiku."

PERJALANAN MENUJU PUSAT BUMI

Kita mengetahui bahwa titik awal perjalanan Ibn 'Arabî ke Timur adalah Tunis. Kita juga mengetahui titik tujuannya: Kairo. Tapi, mengenai perjalanannya dan berbagai tahap dalam pengembaraannya dari satu tempat ke tempat lain, tak satu pun informasi akurat yang tersedia saat ini. Meskipun sering menyebutkan pertemuannya selama masa panjang pengembaraan, tampaknya Ibn 'Arabî tidak pernah mencatat satu peristiwa atau uraian yang dapat membantu menjelaskan perjalanan yang ditempuhnya. Ia bahkan tidak menceritakan apakah ia melakukan perjalanan darat atau

---

39 *Tak.*, sketsa tentang Ibn 'Arabî, § 1023.

40 Bdk, misalnya, *Ishthilâhât al-Shûfiyyah*, § 16. Ia menyatakan bahwa *syath* adalah "sebuah ucapan yang bertentangan dengan kebodohan dan kepura-puraan, dua buah sifat yang nyaris tak terdapat pada manusia yang memiliki pencapaian spiritual."

laut. Dalam sebuah bagian *Futûhât*, Ibn 'Arabî menyimpulkan, selagi mungkin melakukan perjalanan darat, maka hal itu lebih disukainya daripada perjalanan laut. Ia mendasarkan diri pada keyakinan bahwa bumi (*al-barr*) dan laut (*al-bahr*) disebutkan dalam Alquran.[41] Dari sini kita dapat menyimpulkan bahwa Ibn 'Arabî menerapkan keyakinan itu atas dirinya sendiri. Namun, sikap diamnya menyangkut persoalan itu cenderung menyiratkan bahwa dalam hal ini ia tidak melakukan perjalanan darat. Sulit dibayangkan tidak adanya jejak sama sekali dalam berbagai tulisannya tentang perjalanannya melintasi kota-kota yang merentang di sepanjang jalur yang galibnya dilalui oleh rombongan haji. Inilah jalur yang ditempuh Ibn Baththûthah kira-kira seabad kemudian dan dijelaskannya pada bagian awal laporannya:[42] Sousse, Sfax, Gabès, Tripoli, Misratah. Hipotesis yang paling masuk akal, bahwa perjalanan itu berlangsung agak singkat dan dilakukan dengan sebuah perahu yang ketika itu berlayar menyusuri semenanjung Mediterania antara Ifriqiya dan Aleksandria.[43] Mungkin akan menjadi lebih jelas jika kita membaca teks *Kitâb al-Rihlah*[44] yang disebutkan dalam *Ijâzah* (§ 77) dan *Fihris* (§ 72). Menurut *Fihris*, karya itu memuat penjelasan Ibn 'Arabî tentang perjalanannya. Tetapi, untuk memastikan tarikh yang tepat, belum ada manuskrip karya itu yang dapat diidentifikasi.

Mesir yang dilihat Ibn 'Arabî setibanya di Fushthat—yang berganti nama menjadi Kairo pada 598/1201—adalah sebuah negeri yang dihantam petaka kelaparan paling dahsyat yang pernah diketahui. Menurut para sejarawan, tiga perempat penduduk Mesir menderita penyakit busung lapar yang melanda negeri itu pada 597–598 H.[45] Gambaran ini tak pelak lagi terlalu dibesar-besarkan, meskipun tetap memberikan kesan yang baik mengenai dahsyat-

---

41 *Fut.*, I, h. 562, mengutip Q.S. Yûnus [10]: 22.

42 Ibn Baththûthah, *Voyages*, terj. Defremery dan Sanguinetti, h. 23–7.

43 Ibn 'Arabî secara singkat menyebut persinggahannya melalui Aleksandria dalam *Fut.*, II, h. 425.

44 O. Yahia, *Histoire et classification*, R.G. § 603.

45 Abû Syâmah, *Tarâjim*, tahun 597, h. 19–20: Ibn 'Imâd, *Syadzarât al-Dzahab*, tahun 597, IV, h. 328.

nya bencana itu. Sejarawan Syria, Abû Syâmah (w. 660/1261), menjelaskan bagaimana rakyat Mesir beremigrasi secara massal ke Maghrib, Syria, Hijaz, dan Yaman untuk menghindari bencana itu, dan ditambahkannya betapa mereka yang tak mampu pergi terpaksa melakukan kanibalisme.

> Pada masa itu, sudah lumrah mengundang seorang kawan baik untuk makan malam di rumah seseorang lalu menggorok lehernya. Orang-orang melakukan hal serupa terhadap para tabib: mereka memanggil para tabib sambil berpura-pura memintanya mengobati orang sakit, kemudian membunuh dan memakannya.[46]

Selain kesaksian dramatis ini, kita perlu mengemukakan riwayat Ibn 'Arabî sendiri mengenai reaksi yang diutarakan sahabatnya, Abû al-'Abbâs Ahmad al-Harîrî (atau al-Harrâr), melihat bangkai manusia yang bergelimpangan di atas tanah.

> Suatu hari, ketika tengah berjalan kaki, dia melihat beberapa bayi tengah sekarat karena kelaparan. Dia berteriak: "Ya Allah, apa artinya ini?" Lalu terdengar jawaban: "Hai hambaku, pernahkah Aku meninggalkanmu?" "Tentu saja tidak." "Karena itu, janganlah mencerca! Bayi-bayi yang engkau lihat itu adalah anak-anak jadah, sedangkan orang-orang dewasa telah melanggar hukum-Ku. Sebagai akibatnya, Kutimpakan atas mereka hukuman. Maka, janganlah engkau memusingkan hal itu!" Kata-kata itu menenteramkan hatinya, dan sejak saat itu dia menerima apa pun yang telah menjadi suratan takdir mereka.[47]

Abû al-'Abbâs al-Harîrî (w. 616/1219)[48] memiliki seorang saudara lelaki, Muhammad al-Khayyâth, yang pernah mengajarkan Alquran kepada Ibn 'Arabî ketika masih kecil dan pernah menjanjikan bahwa suatu hari ia akan menjadi setara dengan dirinya. Kedua orang bersaudara itu, yang rumahnya kelak menjadi rumah

---

46 *Tarâjim*, h. 19.

47 *Rûh*, h. 95; *Sufis of Andalusia*, § 9–10, h. 94.

48 Mengenai Abû al-'Abbâs al-Harîrî, bdk. Shâfi al-Dîn Abû Manshûr, *Risâlah*, h. 83–110 dan sketsa biobibliografis pada h. 209; Massignon, *Opera minora*, III, h. 260; Ibn 'Arabî, *Fut.*, I, h. 276, 410; *Muhâdharah*, II, h. 31; O. Yahia, R.G. § 639, *samâ'* § 9, dan R.G § 67, *samâ'* § 1.

keluarga Ibn 'Arabî, telah meninggalkan Andalusia pada 590/1194 untuk beribadah haji. Kemudian mereka menetap di Kairo, tempat Abû al-'Abbâs bersahabat dengan Syekh al-Qurasyî (w. 599/1203). Al-Qurasyî sendiri menjadi guru Shafî al-Dîn Ibn Abî Manshûr; dan kita berutang budi atas karyanya yang sangat berharga dan telah sering dikutip, *Risâlah*. Membaca sketsa Ibn 'Arabî tentang kedua orang bersaudara itu dalam *Rûh* dapat memberi kesan yang mungkin saja keliru bahwa ia menyukai Muhammad al-Khayyâth.

> Dia kembali ke jalan spiritual bersama saudaranya. Dia punya seorang ibu yang sangat dikasihinya, dan mengabdi kepadanya hingga sang ibu wafat. Rasa takut [kepada Allah] telah menguasainya sehingga orang dapat mendengar dadanya berdegup keras saat salat ... Dia dianiaya namun tetap bersabar; mimpi-mimpinya nyata, dan dia sering bercakap dengan Allah. Selalu berjaga di malam hari dan berpuasa di siang hari, dia tak pernah bermalas-malas ... Dia menolong orang miskin dengan memberi mereka makanan dan pakaian. Penyantun, pengasih, penyayang, dan baik hati ... Itulah sifatnya saat kutinggalkan dia [di Andalusia], saat aku bertemu kembali dengannya [di Mesir], dan saat kutinggalkan dia di sana.[49]

Tentu saja Ibn 'Arabî juga sangat memuji Syekh al-Harîrî:

> Dia orang yang baik budi dan jauh dari sifat jahat ... Tekun dalam mendisiplinkan diri (*mujâhadah*), selalu siap membantu sesama, bergaul dengan orang-orang, sabar; dia melaksanakan apa yang diridai Allah dan menjauhkan diri dari apa yang dibenci-Nya ... Dia mengabdi sepenuhnya untuk melayani saudaranya dan bukan orang lain, dan lantaran *barakah* saudaranya itulah dia menjadi seperti sekarang.[50]

Meski demikian, dua teks yang lain—salah satunya disusun Ibn 'Arabî, dan yang lain oleh Shâfî al-Dîn, murid Syekh al-Harîrî—mengungkap bahwa ketegangan tertentu, atau tidak adanya saling pengertian, tampaknya menciptakan kerenggangan di antara kedua guru dari Andalusia itu. Teks Ibn 'Arabî terdapat dalam bab 52

---

49 *Rûh*, h. 93; *Sufis of Andalusia*, h. 92–3.
50 *Rûh*, h. 94; *Sufis of Andalusia*, h. 93.

Futûhât, sebuah bab yang mengupas tentang "orang-orang yang takut kehilangan jati dirinya ketika berada dalam ketegangan wahyu dan kembali ke Alam Nyata (*'âlam al-syahâdah*)". Di dalamnya Syekh al-Akbar menjelaskan bahwa hanya orang yang mencapai ilham spiritual (*wârid*) sebagai seorang hamba utuh yang dapat menguasainya. Sebaliknya, orang yang di dalam dirinya masih terdapat sebagian dimensi *rubûbiyyah*, walau sekecil apa pun, ingin segera kembali ke alam indra karena takut kehilangan *rubûbiyyah*-nya. Ditegaskan bahwa inilah yang dialami Abû al-'Abbâs al-Harîrî.

> Ketika dia meninggalkan dirinya, dia segera kembali kepada dirinya, terusik dan gemetar. Setiap kali aku mengantarnya menuju kewajiban itu dan mendekatkan dia kembali kepadanya, dia akan menjawab bahwa dia takut dirinya fana saat melihat-Nya. Hanya seorang miskin sejati yang mengetahui bahwa ketika dia memisahkan diri dari materi, jiwanya akan kembali ke tempat asalnya, yakni wujudnya yang paling hakiki![51]

Jelas, keadaan Harîrî jauh dari sempurna dalam pandangan Ibn 'Arabî. Harus diingat bahwa bagi Ibn 'Arabî, perwujudan kehambaan (*'ubûdiyyah*) yang sempurna dan utuh merupakan puncak kewalian. Dari sudut pandang lain, Harîrî sendiri tampaknya mempunyai keberatan tersendiri terhadap Ibn 'Arabî. Betapapun juga, hal ini terkait dengan bagaimana kita menafsirkan sikap bungkam yang dikemukakan dalam serangkaian surat yang disimpan oleh Shâfi al-Dîn.

> Syekh Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî mengiriminya [al-Harîrî] sepucuk surat dari Damaskus: "Saudaraku, ceritakan padaku mengenai bermacam tahapan awal perjalanan spiritualmu." Syekh [al-Harîrî] mengimlakkan kepadaku jawaban berikut ini: "Banyak hal yang terjadi. Namun meski pengalaman itu jelas, ia tak dapat diungkapkan dengan kata-kata." Ibn 'Arabî berkirim surat lagi: "Wahai orang yang tak ada duanya, sampaikan kepadaku melalui wujud batinmu dan aku akan menjawab kepadamu, atas apa yang engkau sampaikan kepadaku, melalui wujud batinku." Bagi syekh, permintaan ini terlalu berlebihan. Lalu dia mengimlakkan kepadaku jawaban berikut ini:

---

51 *Fut.*, II, h. 276.

"Kulihat sekumpulan wali, dan dua orang dari mereka berdiri di tengah-tengah: Syekh Abû al-Hasan Ibn al-Shabbâgh dan seorang Andalusia. Dikatakan padaku bahwa salah seorang dari keduanya adalah Kutub Tertinggi. Aku merasa kagum dan membatin dalam hati, siapa gerangan orang itu. Tiba-tiba sebuah tanda muncul kepada mereka, dan mereka pun bersujud. Kemudian, dikatakan bahwa orang yang bangkit pertama kali dari sujud adalah Kutub. Orang Andalusia itulah yang bangkit dari sujud. Aku tahu siapa gerangan dia, aku menemuinya. Tanpa mengucapkan sepatah kata atau suara, aku ajukan sebuah pertanyaan yang hanya dijawabnya dengan satu hembusan napas. Aku lantas mendatangi para wali yang berdiri membentuk lingkaran, dan mereka masing-masing mengajariku sebuah ilmu sesuai dengan kemampuannya. Jika engkau tertarik akan hal itu, saudaraku, aku akan membalas suratmu dari Mesir."[52]

Sementara Mishr-Fushthath merupakan kota pertama yang didirikan umat muslim setelah mereka tiba di Mesir pada 20/641, kota Kairo didirikan lebih akhir dan baru dibangun pada 358/969 atas perintah khalifah Dinasti Fâthimiyyah, al-Mu'izz. Sebagai seorang sultan yang tengah menghadapi ancaman kaum Frank, Saladin memerintahkan untuk membangun tembok panjang yang mengelilingi Fushthath-Mishr-Kairo, yang pada gilirannya menyatukan ketiganya menjadi sebuah kota.[53] Selain madrasah dan rumah sakit—yang sesungguhnya berupa istana menurut Ibn Jubayr[54]—kota Kairo berutang budi kepada Saladin karena telah mendirikan *khânqâh* terkenal Sa'îd al-Su'adâ',[55] yang menerima para pengunjung dari luar negeri termasuk Ibn 'Arabî sendiri, yang sempat tinggal di sana setibanya di ibukota itu.[56] Kontak pertama dengan Timur ini berubah memburuk: seorang syekh dari Irbil menghasut Ibn 'Arabî

52 Shâfi al-Dîn, *Risâlah*, h. 107–8.

53 Bdk. *EI²* s.v. *Fushthath* dan *Kahirah*; Ibn Jubayr, *Voyages*, I, h. 55, yang menjelaskan bahwa pekerjaan membangun dinding dilaksanakan para tawanan Kristen.

54 Ibid.

55 Bdk,. *EI²* s.v. *khânqâh*.

56 *Rûh*, mukadimah, h. 26–7.

dengan menunjukkan kepadanya bahwa di Barat-Islam tak ada sufi yang layak menyandang nama itu. Baru dua tahun kemudian Ibn 'Arabî menjawab tuduhan itu melalui karyanya, *Rûh al-Quds*, yang ditulisnya di Mekah. Mujurnya, ia segera bertemu dengan dua orang sahabatnya, Ahmad al-Harîrî dan Muhammad al-Khayyâth, dan menghabiskan bulan Ramadan 598/1202 bersama-sama.[57] Mereka berencana untuk berangkat ke Mekah, namun Muhammad menderita penyakit parah—tentu akibat wabah itu—dan saudaranya tak dapat membujuk dirinya untuk meninggalkannya.[58] Jadi, Ibn 'Arabî tampaknya harus meninggalkan Mesir dengan hanya ditemani oleh Habasyî, karena sahabatnya yang lain—Muhammad al-Hashshâr yang ikut dengannya dari Fez—juga wafat di Mesir.[59]

Yang agak mengherankan, setelah meninggalkan dua orang sahabatnya di Kairo pada bulan Syawal 598, Ibn 'Arabî tidak pergi ke Hijaz, alih-alih ke Palestina. Dua kali dalam suratnya kepada Syekh 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî ia berterus-terang mengenai hal ini,[60] dengan menjelaskan bahwa pertama-tama ia pergi ke Hebron, ke pusara Ibrâhîm, kemudian ke Yerusalem, dan salat di Masjid al-Aqshâ. Ia lalu melanjutkan perjalanannya ke Madinah, dan membacakan salam kepada Nabi di sana, dan akhirnya tiba di Mekah. Tak pelak lagi bahwa dalam perjalanannya dari Kairo ke Yerusalem, Ibn 'Arabî menempuh jalur klasik yang kurang lebih seabad kemudian juga dilewati oleh Ibn Baththûthah: Bilbay, Shalihiyyah, Qatyah, al-Arisy, Gaza, Hebron.[61] Sedangkan perjalanannya dari Yerusalem ke Mekah, belum pasti diketahui apakah ia melakukannya dengan berjalan kaki atau tidak. Namun, bahwa ia berjalan kaki disiratkan dalam sepenggal keterangan dalam *Rûh* dengan menggunakan kata *masyâ* dalam menyebutkan perjalanan itu.[62] Apa pun kenyataannya, sampai jarak tertentu, dan mungkin di Yerusalem, Ibn 'Arabî pastilah sempat bergabung dengan rom-

---

57 *Rûh*, h. 93.

58 Ibid., dan Shâfi al-Dîn, *Risâlah*, h. 91–2.

59 *Fut.*, II, h. 436.

60 *Rûh*, h. 95; *Fut.*, I, h. 10.

61 Ibn Bathûthah, *Voyages*, h. 112–14.

62 *Rûh*, h. 93.

bongan jemaah haji (saat itu musim panas), jika ia memang tiba di Mekah pada akhir Zulkaidah atau awal Zulhijah dan tidak ketinggalan dalam menjalankan ibadah haji.

Mengapa Ibn 'Arabî pergi lewat Palestina dan tidak menempuh perjalanan langsung dari Kairo ke Mekah? Mengapa ia tidak menempuh jalur yang sama dengan jemaah haji lainnya yang meninggalkan Kairo dan menyeberangi Nil hingga tiba di Qus, untuk kemudian pergi ke 'Aydzab, dan dari sana menyeberangi Laut Merah menuju Jeddah?[63] Ada dua alasan yang mungkin bagi jalur alternatif itu. Pertimbangan yang jelas bersifat praktis—rute yang tidak aman, perampokan, dan sebagainya—mungkin jadi alasan, seperti halnya Ibn Baththûthah yang pada masa berikutnya terpaksa menghindari 'Aydzab.[64] Atau mungkin saja alasannya bersifat spiritual. Dengan kata lain, Ibn 'Arabî memang sengaja pergi ke Palestina, Hebron, dan Yerusalem sebelum melanjutkan perjalanan ke Tanah Suci. Atau, boleh jadi ia terpaksa menempuh jalur itu karena faktor-faktor eksternal. Dengan tidak adanya bukti apa pun yang mendukung hipotesis kedua ini, maka demi alternatif yang lebih baik kita pertimbangkan hipotesis yang pertama.

Jika jalur perjalanan memang merupakan pilihan pribadi, kita tampaknya harus memerhatikan *sîrah nabawiyyah* untuk mendapatkan penjelasan: jawabannya mungkin terdapat dalam simbolisme mikraj (Kenaikan) dan perjalanan abadi yang ditempuh Nabi. Sebenarnya ada banyak kaitan dan hubungan antara tahapan penting dalam perjalanan mikraj dan tahapan penting lainnya dalam suratan takdir yang dituju Ibn 'Arabî, sehingga mustahil menghindari upaya untuk menangkap makna dan memahami perjalanan kedua terkait dengan perjalanan yang pertama. Dari sudut pandang ini, kita nyaris tak mungkin gagal untuk menarik benang merah antara episode-episode yang menandai pencarian Ibn 'Arabî sejak awal pengembaraannya di Andalusia hingga kedatangannya di Timur pada 598/1201, dan pencapaian langit pertama dari ke-

63 Mengenai jalur perjalanan itu, bdk. Ibn Jubayr, *Voyages*, I, h. 63–85.

64 Ibn Baththûthah, *Voyages*, h. 110–11.

tujuh langit dalam Pengembaraan Batinnya. Langit terakhir tak lain adalah langit Ibrâhîm, nabi yang dikunjungi Ibn 'Arabî untuk menyampaikan salam di Hebron sebelum berjalan menuju Nabi di Madinah dan akhirnya tiba di *bayt Allâh*, rumah Allah. Tahapan kritis ini mengingatkan kita akan *wushûl*, "tibanya seorang hamba di Hadirat Allah" yang menjadi puncak tertinggi mikraj; dan tahapan tersebut tentu saja ditandai oleh serangkaian peristiwa penting yang tak lama lagi akan kami bahas. Akhirnya, periode akhir kehidupan Ibn 'Arabî dari 600 H hingga kematiannya pada 638 H—kurun waktu yang nyaris sepenuhnya ia manfaatkan untuk menyampaikan ajarannya secara lisan maupun tulisan kepada sejumlah besar muridnya—dapat disamakan dengan *rujû'*: kembali kepada makhluk yang menjadi tahapan tertinggi mikraj.

Apakah perjalanan georafis Ibn 'Arabî, sebagaimana perjalanan spiritualnya, diniatkan untuk "meneladani Nabi" atau tidak, nyatanya, pada akhir perjalanannya yang panjang dari Barat ke Timur, ia tiba di "pusat bumi", "Induk Kota-kota". Di sinilah langkah akhir pencapaian Ibn 'Arabî atas jabatan tertinggi kewalian diretas. Ini terjadi pada bulan suci haji 598 H. Berbagai peristiwa sebelumnya sesungguhnya telah mengantarkan Ibn 'Arabî ke tempat ini, namun semua peristiwa itu hanyalah tanda isyarat yang dapat ditafsirkan bermacam-macam. Dan kini, pesan itu telah jelas, tanpa sedikit pun kegamangan. Di "Bumi Allah Yang Luas" (*ardh Allâh al-wâsi'ah*) di Alam Imajinal, dengan kehadiran Penutup Kewalian Universal, 'Îsâ, Ibn 'Arabî bermimpi dengan khidmat dinobatkan bersama Penutup Para Nabi (Muhammad saw.) sebagai Pewaris Muhammad yang paling sempurna: sosok yang dalam dirinya *walâyah muhammadiyyah* termanifestasi dalam bentuk yang paling komprehensif dan sempurna, melalui cara yang sangat unik dalam sejarah manusia.

> Aku melihatnya [Nabi] di Alam [Imajinal] ini begitu agung, sama sekali tak dapat didekati, dilindungi dari setiap tatapan dan pandangan mata, dibantu dan ditolong. Para rasul berdiri di dekatnya sesuai dengan tingkatan derajat mereka. Umatnya yang merupakan sebaik-baik umat (Q.S. Âl 'Imrân [3]: 103) mengelilinginya. Para malaikat Kekuasaan berdiri di sekeliling singgasana *Maqâm*-nya, dan

para malaikat yang tercipta dari amal perbuatan [manusia] berbaris di hadapannya. Sang Terpercaya [Abû Bakr] duduk di sebelah kanan, Sang Pembeda ['Umar] di sebelah kiri; Sang Penutup ['Îsâ] bersila di depannya dan bercerita kepadanya tentang sejarah Perempuan, dan pada saat yang sama 'Alî ra. menerjemahkan ke dalam bahasanya sendiri kata-kata yang diucapkan Sang Penutup, sementara Pemilik dua cahaya ['Utsmân], yang mengenakan jubah bersahaja, berdiri di depan seperti lazimnya[65]... Dia [Nabi] melihatku berada di belakang Sang Penutup ['Îsâ]—*aku berdiri di sana karena kedudukannya yang setara dengan kedudukanku*—dan bersabda: "Orang ini setara denganmu, putra dan sahabatmu. Berikan dia kursi *tamarisk*." Beliau berisyarat ke arahku dan berkata: "Bangkitlah Muhammad, jemputlah tempatmu di kursi ini, dan pujilah Dia yang telah mengutusku, dan juga aku, karena dalam dirimu terdapat bagian dari diriku yang tak lagi mungkin untuk dibiarkan menjauh dariku; bagian itulah yang membentuk hakikat batinmu" ... Lalu Sang Penutup menyodorkan kursi pada tempat yang agung itu. Pada bagian atasnya tertulis kata-kata berikut dalam cahaya biru: "*Inilah tingkatan Muhammad yang paling suci! Siapa yang mendudukinya dialah Pewarisnya: dia telah diutus Allah untuk memelihara Hukum Suci!*" Pada saat itu aku diberi Karunia Hikmah; dan seakan-akan Seluruh Kata (*jawâmi' al-kalim*) telah dikaruniakan atas diriku ... Akhirnya, dari mimpi suci ini, aku diutus kembali ke dunia fana, dan aku mengamalkan pujian suci yang baru saja kututurkan sebagai pengantar buku ini.[66]

Apakah "penobatan Syekh al-Akbar di Titik-Pusat Tertinggi ini" (meminjam kata-kata Michel Vâlsan) setali tiga uang dengan penobatan lain yang berlangsung di Kordoba pada 586 H, ketika Ibn 'Arabî juga bermimpi melihat manusia pilihan Allah berkumpul mengelilinginya? Tentu saja demikian. Namun, menurut pengakuannya sendiri, pada kesempatan pertama yang berbicara dengannya hanyalah Nabi Hûd, sementara Nabi Muhammad tetap berada

---

65 Penggalan teks ini telah mengalami beberapa modifikasi dalam terjemahan Michel Vâlsan dalam *Études traditionelles*, § 311. Oktober–November 1953, h. 302–3; catatan berharga Vâlsan layak dirujuk. Mengenai teks yang masih ada, bdk. *Seal of the Saints*, h. 130–31.

66 Mengenai peristiwa serupa, baca pula kelanjutan *qashîdah* pada bab 6; *Dîwân*, h. 333.

di belakang layar. Perbandingan atas teks itu membenarkan kesimpulan bahwa yang terjadi di sini adalah sebuah rangkaian berurutan dari berbagai tahap penobatan spiritual, yang masing-masing memperkuat sekaligus pula melengkapi penobatan sebelumnya. Mimpi Kordoba sekadar bertujuan untuk menyatakan kepada Ibn 'Arabî muda bahwa dia telah diangkat sebagai Penutup Muhammad: peristiwa yang terjadi beberapa tahun kemudian di Fez, mungkin pada akhir mikraj yang dijelaskan pada bab 367 *Futûhât*, telah meneguhkan kembali dan mempertegas pilihan Ilahi ini. Sedangkan yang terjadi di Mekah menandai perwujudan hakiki dan khidmat atas janji Allah dan pengakuan Rasulullah—mewakili seluruh umat manusia sebelum Islam—tentang keuniversalan misi yang diemban Syekh al-Akbar: sebentuk sumpah setia dalam ceruk-cahaya Kewalian. Ini tak lagi menyangkut peristiwa, melainkan *penciptaan*: penciptaan *dalam sejarah* rahasia azali yang termaktub dalam Pengetahuan Ilahi. Penutup Kewalian Muhammad bukanlah sekadar pribadi yang dalam jati dirinya memancarkan kesempurnaan kewalian Nabi, dan sesudahnya tak ada orang lain yang akan mencapai puncak yang tak mungkin dilalui ini. Lebih dari itu, dia juga menjadi—bahkan sebelum keberadaannya di muka bumi—sumber seluruh kewalian sebagaimana Muhammad, atau tepatnya Hakikat Muhammad (*haqîqah muhammadiyyah*), yang senantiasa menjadi sumber seluruh kenabian sejak zaman azali pada permulaan waktu hingga akhir masa nanti. Sang Penutup (*khatm*) tidak sekadar tokoh yang mengakhiri sebuah rangkaian: dia adalah segel atau "cap" abadi yang melindungi integritas suatu khazanah.

Di sini lagi-lagi terungkap kaitan antara kedua fungsi Penutup Para Wali dan Penutup Para Nabi yang perlu agak diperjelas. Mengingatkan kembali apa yang telah dikemukakan sebelumnya, Penutup Para Wali hanyalah seorang *nâ'ib* atau wakil Penutup Para Nabi dalam berbagai derajat kewalian. Dalam pribadi Nabi, kewalian (*walâyah*) "ditutupi" oleh kenabian (*nubuuwah*), sedangkan dalam diri Penutup Para Wali, ia diperlihatkan secara terbuka. Akan tetapi, "keutamaan Penutup Para Nabi terhadap Penutup Kewalian Muhammad tidak mungkin dipersoalkan, karena

kedua jabatan ini sebetulnya dimiliki satu wujud yang sama."[67] Dengan kata lain, Penutup Para Wali hanyalah sekadar manusia yang menjadi perantara bagi pengejawantahan historis dari aspek terdekat *haqiqah muhammadiyyah.* Ibn 'Arabî menegaskan hal ini dengan kata-katanya sendiri dengan menyebut Penutup sebagai "pewaris" (*wârits*), yang telah menerima dari orang lain khazanah yang dijaganya sendiri.

Bagian lain dalam *Futûhât* yang secara terus-terang juga menyebutkan penobatan Ibn 'Arabî memperjelas bahwa derajat tertinggi kewalian tidaklah menghilangkan hak prerogratif para rasul (*rusul*) atau nabi (*anbiyâ'*), terlepas dari berbagai pendapat kontra yang dikemukakan oleh musuh-musuh Ibn 'Arabî seperti Ibn Taymiyyah.

> Ketika akhirnya aku, sebagai salah seorang *wâshilûn* [secara harfiah "orang yang tiba"] pada zamanku, tiba pada Pintu Ilahi, kulihat pintu itu terbuka dan tanpa penjaga. Aku tetap berada di sana hingga *aku mengenakan kembali Jubah Agung Warisan Nabi.* Kemudian kulihat sebuah jendela atap yang tertutup. Aku akan mengetuknya ketika kudengar suara: "Sia-sia mengetuknya! Ia tak akan terbuka." "Lalu mengapa ia ada di sana?" tanyaku. Dikatakan padaku: "Itulah jendela para nabi dan rasul; ketika Agama telah sempurna ia akan terbuka. Melalui pintu inilah para nabi dipakaikan Jubah Kemuliaan Agama."[68]

Ibn 'Arabî terkadang mendefinisikan kewalian tertinggi sebagai *nubuwwah 'âmmah* atau *muthlaqah*, kenabian "umum" atau "mutlak". Dan bagaimanapun, tak ada jalan untuk merancukannya dengan *nubuwwah al-tasyrî'* atau kenabian legislatif dalam pengertian sebenarnya dari istilah itu.

Riwayat tentang "penobatan" yang telah dikutip pada bagian sebelumnya berasal dari prolog *Futûhât.* Bab pertama menjelaskan sebuah peristiwa yang juga terjadi saat Ibn 'Arabî tiba di Mekah, meskipun tidak ada tarikh yang tepat yang dikemukakan. Pertemuan penuh teka-teki terjadi di dekat Ka'bah, Baitullah yang

---

67 Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints,* h. 138.

68 *Fut.*, III, h. 513.

seperti didengar langsung Ibn 'Arabî merupakan "Inti Eksistensi", dan di depan Hajar Aswad, perlambang Tangan Kanan Tuhan.[69]

> Ketahuilah, sahabat karibku yang mulia, bahwa setelah aku tiba di Mekah, Kota Doa, Khazanah ketenangan dan gerakan spiritual, dan setelah aku mengalami apa yang memang kualami,[70] di sanalah tiba saatnya bagiku untuk bertawaf mengelilingi Ka'bah. Ketika aku bertawaf dan membaca *tasbîh*, *tahmîd*, *takbîr*, dan *tawhîd*—sambil mencium Hajar Aswad, menyentuh Sudut Yaman, dan bersandar di dekat Dinding Multazam; ketika aku berdiri terlena mabuk spiritual di depan Hajar Aswad, aku bertemu dengan *Pemuda Yang Nyaris Tak Terjamah*, Pembicara Yang Diam, Dia Yang tak hidup dan tak mati, Yang Tersusun-Yang Sederhana, Yang menutup diri dan tertutup. Ketika aku melihatnya bertawaf mengelilingi Ka'bah laksana orang hidup yang mengelilingi orang yang sudah mati, aku mengakui hakikatnya yang sejati dan bentuknya yang nirsejati, dan aku mafhum bahwa tawaf mengelilingi Ka'bah bagaikan salat atas jenazah... Kemudian Allah mewahyukan kepadaku keagungan Pemuda ini dan kesucian dirinya dari kata "di mana" dan "kapan". Ketika aku mengakui keagungannya dan turunnya (*inzâl*), ketika kulihat derajatnya dalam eksistensi dan *hâl*-nya, kupeluk dia dari sisi kanan, kuseka keringat wahyu pada wajahnya dan kukatakan: "Lihatlah dia yang ingin menjadi sahabatmu dan berhasrat mendekatimu!" Dia menjawabku dengan menggunakan tanda-tanda dan isyarat yang telah direkanya, sehingga dia tidak pernah berbicara kecuali dalam simbol-simbol: "Ketika engkau mengetahui, memahami dan mengerti bahasa isyaratku, engkau akan tahu bahwa ia tidak akan pernah dapat dipahami, bahkan oleh kaum orator yang paling ulung atau pengkhotbah yang paling piawai sekalipun" ... Dia memberiku isyarat dan aku mengerti. Hakikat Keindahannya menampakkan diri kepadaku, dan aku takluk oleh haru-biru cinta. Aku tak berdaya dan benar-benar terlena. Ketika aku sadar dari keterpanaan, hatiku di-

---

69 *Fut.*, I, h. 47–51; ed. O. Yahia, I, h. 218–30. Mengenai peristiwa tersebut, bdk. Henry Corbin, *Creative Imagination*, h. 279–81, dan artikel (yang kurang memuaskan) oleh Fritz Meier, "The Mystery of the Ka'bah", *Eranos Yearbooks*, Bollingnen Series, XXX, vol. II, h. 149–68. Untuk terjemahan dan catatan kaki, saya benar-benar berutang budi kepada sebuah artikel yang tak diterbitkan karangan Michel Vâlsan.

70 Akankah kita memandang pernyataan ini terkait episode sebelumnya?

serang rasa takut:[71] ternyata dia tahu betapa aku telah mengetahui siapa dia sebenarnya ... Dia berkata: "Perhatikan hakikat wujudku dan watak bentukku! Akan kau temukan apa yang engkau tanyakan tertulis di hadapanku, karena aku tak berkata-kata atau berbicara. Aku tak memiliki pengetahuan kecuali tentang diri-Ku sendiri: Zat-Ku tidak berbeda dari Nama-Ku. Akulah Pengetahuan, Yang Diketahui dan Yang Mengetahui: Akulah Hikmah, Kebijaksanaan, dan Sang Bijak!"

Siapakah "Pemuda" (*fatâ*) yang terkadang dipaparkan sebagai seorang malaikat dan terkadang sebagai seorang manusia ini? Apakah dia "personifikasi Ruh Suci", seperti dinyatakan Michel Vâlsan dalam sebuah penelitian yang tidak diterbitkan? Apakah dia kembaran spiritual Ibn 'Arabî sendiri, "saudara kembar langitnya", seperti yang diyakini Henry Corbin? Ataukah dia teofani penebar pesona yang menampakkan dirinya di tempat yang disebut Allah sebagai Rumah-Nya? Penafsiran ini tidaklah saling bertentangan. Secara umum, pertemuan itu mengungkapkan kepada Ibn 'Arabî hakikat jati dirinya sendiri ("Dia mewahyukan kepadaku semua namaku: aku mengenal diriku sendiri dan aku mengenal apa yang bukan diriku"[72]). Tapi itu bukanlah pertemuan pertama. Seperti kita baca dari *Kitâb al-Isrâ'*, yang bertarikh ketika Ibn 'Arabî berada di Maghrib, ia telah bertemu dengan Pemuda ini pada awal "Perjalanan Malam" ketika ia mengikuti jejak Nabi, dan pada kesempatan itu sang Pemuda berseru kepadanya: "Engkau adalah awan yang menyelimuti mataharimu! Karena itu, pahamilah Hakikat sejati dari wujudmu!"[73]

Lantaran percakapan sunyi dengan Pemuda ini, sebuah karya tercipta. Selain menjadi saksi atas perjalanan dan pengalaman visionernya sendiri, *Kitâb Futûhât al-Makkiyyah* juga merupakan—seperti pengakuan Ibn 'Arabî sendiri—rekaman terpercaya mengenai segala sesuatu yang boleh direnungkannya pada hari istimewa itu dalam bentuk Ruh yang ditemuinya.

---

71 Penjelasan mengenai peristiwa ini mengingatkan kita akan pingsannya Mûsâ ketika dia meminta untuk melihat Allah di puncak gunung (Q.S. al-A'râf [7]: 134).

72 *Fut.*, I, h. 51.

73 *Kitâb al-Isrâ'*, Hyderabad, 1948, h. 51.

"Akulah [Pemuda itu berkata padaku] anggrek yang merekah dan panen yang berlimpah! Kini angkatlah tabirku dan bacalah apa yang tertera dalam tulisanku. Apa pun yang engkau lihat pada diriku, tuliskan dalam bukumu dan ajarkan kepada semua sahabatmu."[74] Lalu aku pun mengangkat tabirnya dan membaca tulisannya. Cahaya yang berdiam dalam dirinya memampukan aku untuk melihat Pengetahuan rahasia yang terdapat dan tersembunyi di dalam dirinya. Baris pertama yang kubaca, dan rahasia pertama yang kuperoleh, adalah apa yang kini akan kuabadikan saat menulis bab kedua.

Dalam sebuah artikel yang telah disebutkan sebelumnya, Fritz Meier mengajukan analisis yang agak aneh perihal pertemuan Ibn 'Arabî dengan sang Pemuda, lalu mengemukakan sebuah pertanyaan, yaitu apakah yang dapat ditarik dari fakta bahwa (jika kita memang memercayainya) Ibn 'Arabî "benar-benar telah membaca 560 bab *Futûhât Makkiyyah* dalam sebuah buku supernatural sesudah ia bertawaf?"[75] Pertanyaan itu jelas bersifat retoris. *Pertama,* haruslah diingat bahwa karya ini berada dalam sebuah *wujud,* bukan dalam sebuah buku, yang rahasianya diungkapkan kepada Ibn 'Arabî yang kemudian menuliskannya. Perbedaannya bersifat mendasar: di depan Ka'bah ia berhadapan dengan sebuah hakikat yang mewujud dalam rupa seorang Pemuda, dan tidak sekadar dengan tuturan kata-kata. Pemuda itu tetap diam. Keadaan lahirnya (*nasy'atuhu*) itulah yang memuat pengetahuan yang harus dijaga dan ditafsirkan oleh Ibn 'Arabî; dan ini mencakup pengetahuan dalam bentuk simbolik (*ramzan*) dan majasi—sehingga perlunya *tafshîl* atau "penjelasan terperinci" tercakup dalam judul bab itu.

Kedua, terlepas dari bagaimana orang menafsirkan mimpi itu, jelas keliru jika mengira bahwa *Futûhât* langsung memuat bentuk akhirnya dalam pikiran Ibn 'Arabî segera setelah ia melihat apa yang dilihatnya. Justru kebalikannya yang benar. Seperti akan kita lihat, ilham yang sangat khas ini berulang kali menyela sepanjang

---

74 Kalimat ini hilang dalam edisi kritis O. Yahia, namun terdapat pada edisi Bulâq, 1329 H, I, h. 51.

75 F. Meier, "The Mystery of the Ka'bah".

proses penyusunan *Futûhât*—yang memang membutuhkan waktu bertahun-tahun—dan membuat Ibn 'Arabî sendiri merasa takjub. Selain itu, pertanyaan dan komentar para muridnya mendorong Ibn 'Arabî untuk menambahkan sejumlah bagian demi memperjelas atau melengkapi kajiannya mengenai topik sebelumnya. Karena itu, misalnya, ketika pada bab 296 ia membahas berbagai isu sensitif tentang penisbahan perbuatan, ia menyebutkan bahwa sebuah pernyataan muridnya, Ibn Sawdakîn, telah mendorongnya untuk mengganti sebuah pendekatan yang berbeda terhadap persoalan di sini dengan pendekatan yang digunakannya pada bab 2. Tetapi hal terpenting yang harus diingat adalah bahwa, betapapun krusial peran yang dimainkan oleh figur yang menjadi titik-tolak penulisan *Futûhât* ini, pada pertemuan tahun 598 H, Ibn 'Arabî telah menjadi "seorang yang mengenal Allah" (*'ârif bi Allâh*), dan bahwa uraian luas ajarannya telah mencakup bentuk akhir dalam karya-karya awalnya. Ini membantu untuk menjelaskan kaitan *Futûhât* dengan sejumlah karya terdahulu. Risalah-risalah ringkas yang sering dikutip menjadi bab dalam adikarya ini; bagian-bagian dari karya yang lebih luas (misalnya, *Insyâ' al-Dawâ'ir* dan *Tadbîrât Ilâhiyyah*) disisipkan di sana-sini; dan tulisan-tulisan sebelumnya diperluas, seperti tanggapan atas daftar pertanyaan Tirmidzî yang mencapai kira-kira seratus halaman pada bab 73, namun dalam versi sebelumnya—*Jawâb Mustaqîm*—berupa makalah yang lebih pendek.

Seperti telah disebutkan, pada berbagai kesempatan Ibn 'Arabî menyatakan bahwa tulisan-tulisan dan ajarannya secara keseluruhan, baik lisan maupun tertulis, berasal dari ilham. "Segala yang kukatakan dalam karya-karyaku berasal dari Hadirat Alquran dan dari khazanahnya, yang dengannya aku dianugerahi kunci pemahaman."[76] Namun, terkait dengan *Futûhât*, pernyataan ini dilontarkan dengan ungkapan yang lebih khusus. Dalam hal ini, Ibn 'Arabî menyatakan bahwa ilham Tuhan tidak hanya menentukan isi pesan, melainkan juga bentuk penyajian. Karena itu, ia memperingatkan jika kemudian ditemui ketidakruntutan dalam pe-

---

76 *Fut.*, III, h. 334.

nataan bab-bab. Mengenai bab 88 (tentang "rahasia yang tersembunyi di balik ketentuan hukum"), Ibn 'Arabî menulis bahwa "agak nya bab ini lebih baik diletakkan sebelum bab yang aku tulis tentang peribadatan (*'ibâdah*). Akan tetapi, ada banyak hal yang mengubah semua ini. Sebenarnya, bukanlah aku yang menentukan tata letak bab-bab ini ..."[77] Kendati rangkaian gagasan dalam karyanya yang terbesar ini sering kali tidak sistematis, *toh* kita harus menghargai penulisnya lantaran gaya penyajiannya yang sederhana yang jarang ditemukan dalam literatur sufi. Ringkas dan padat,[78] prosa dalam *Futûhât* secara umum lebih mudah dipahami daripada yang termuat dalam beberapa karyanya terdahulu seperti *Anqâ' al-Mughrib* atau *Kitâb al-Isrâ*, dengan irama dan ungkapan simboliknya yang perlu dipahami secara sungguh-sungguh.

Pandangan Massignon mengenai *Futûhât* sangat berbeda.

> Dengan gayanya yang otoriter—formal dan angkuh, secara sintaksis gamblang namun sarat dengan ungkapan yang bersifat teknis—tesis umum dan pandangan pribadi yang dikemukakan [Ibn 'Arabî] dengan nada yang seluruhnya tak berperasaan dan dingin memberikan petunjuk yang sangat berharga tentang penilaiannya terhadap kepribadian al-Hallâj.[79]

Penyebutan al-Hallâj menjadi kunci bagi sikap Massignon terhadap Ibn 'Arabî: sebagai penulis *Passion of al-Hallâj*, dia tak akan pernah memaafkan penulis *Futûhât* itu karena pernyataan-pernyataan yang dikemukakannya pada berbagai kesempatan. Benar, Ibn 'Arabî otoriter, sejauh yang dimaksud adalah bahwa ia mengungkapkan dirinya dengan otoritas seorang manusia yang telah membawanya menuju *haqq al-yaqîn*, menuju kepastian mutlak; seseorang yang setiap kali menjelaskan keadaan dan tingkatan jalan spiritual, dengan terang-terangan mendasarkan diri atas pe-

---

77 *Fut.* II, h. 163; bdk. juga *Fut.*, I, h. 59, II, h. 209, 216, III, h. 456, IV, h. 74, dst.

78 Bdk. *Fut.*, I, h. 597, yang di dalamnya Ibn 'Arabî menyatakan: "Sudah menjadi prinsipku dalam buku ini untuk sejauh mungkin singkat dan padat." Lihat juga, *Fut.*, I, h. 391.

79 *Passion*, II, h. 395.

ngalamannya sendiri. Akan tetapi, jika dikatakan "dingin" dan "tak berperasaan", maka yang benar bahwa menurut Ibn 'Arabî—dan khususnya menurut *Futûhât*—tak ada cahaya tanpa panas atau pengetahuan tanpa cinta. Penyebutannya atas para guru dan sahabatnya selalu melibatkan emosi. Kasih sayangnya bersifat universal: baginya sikap keksatriaan (*futuwwah*) seorang wali sesungguhnya berlaku untuk semua makhluk, termasuk pula dunia tumbuhan dan bebatuan.[80] Penggunaan Ibn 'Arabî atas istilah-istilah teknis dalam tulisan-tulisannya, khususnya dalam *Futûhât*, mungkin saja agak berlebihan di mata Massignon, tetapi ini benar-benar mencerminkan keinginannya untuk secermat mungkin menyajikan sebuah karya yang memang sengaja ditujukan kepada sekelompok pemirsa elite, yang bagi mereka kosakata semacam ini tidak terlalu sulit untuk dipahami.

"Inilah tingkatan Muhammad yang paling suci! Siapa yang mendudukinya dialah Pewarisnya: dia telah diutus Allah untuk memelihara Hukum Suci!". Dalam arti tertentu, benarlah pernyataan bahwa bagi Syekh al-Akbar, seluruh hidup dan ajarannya (yang tak dapat dipisahkan satu sama lain) menemukan maknanya dalam tulisan yang menghias "kursi *tamarisk*" yang dilihatnya dalam Mimpi Besar di Mekah ini. Di satu sisi, tulisan itu menetapkan status Ibn 'Arabî dalam ranah kewalian, bahwa dialah Pewaris Tertinggi Nabi, pewaris universal semua Ilmu Muhammad yang tidak hanya bersumber dari kenabian legislatif. Di sisi lain, secara terbuka ia menyampaikan pesan yang bagi Ibn 'Arabî merupakan kewajiban yang harus dijalankannya di tengah-tengah umat: misi untuk melindungi syariat atau Hukum Agama.

Implikasi seutuhnya dari hal ini menjadi jelas apabila kita menyadari bahwa bagi Ibn 'Arabî, *syarî'ah*, hukum samawi, dan *haqîqah*, Hakikat Sejati, tidak saling bertentangan. Seperti dikatakannya dalam salah satu kesempatan, "Hukum samawi dan Hakikat Sejati merupakan sebuah kesatuan", dan karenanya, "*syarî'ah* adalah *haqîqah*".[81] Dengan kata lain, melestarikan Hakikat Sejati

---

80 *Fut.*, II, h. 293.

81 Bdk. *Fut.*, II, h. 562–3, dan Michel Chodkiewicz, *La lettre et la loi*, h. 27–9.

berarti juga melestarikan suatu perangkat utuh bagi generasi mendatang untuk mencapai satu-satunya warisan kenabian yang memang dapat dialihkan: kewalian (*walâyah*). Jabatan Ibn 'Arabî sendiri seharusnya tidak dirancukan dengan jabatan seorang nabi-pembuat hukum; ia sendiri sangat menekankan hal ini sehingga kita perlu membahasnya kembali nanti.[82]

Wahyu telah berakhir, *syarî'ah* telah ditetapkan. Dan kewajibannya yang pertama adalah menghimpun khazanah Hikmah yang memang telah dikaruniakan atas dirinya dengan tujuan memastikan perlindungan atas khazanah itu, lalu memastikan penyampaiannya secara turun-temurun sepanjang masa hingga tibanya "Bayi Penutup", yang juga bakal menjadi manusia sekaligus wali terakhir yang terlahirkan di muka bumi, seperti dituturkan paragraf akhir bab 2 *Fushûsh al-Hikam*. Untuk melaksanakan tugas ini, Ibn 'Arabî bertolak dari sintesis doktrinal yang luar biasa yang dikemukakan dalam *Futûhât*. Dalam karya ini—yang pertama kali ditulis antara 599/1202 dan 629/1231, lalu direvisi dan diperluas antara 632/1234 dan 636/1238, serta mencapai tak kurang dari 37 jilid dalam edisi aslinya[83]—semua penjelasan tentang *syarî'ah-haqîqah* dipaparkan. Tak ada satu pun yang terhapuskan, baik "huruf" maupun "spirit" dari Hukum Suci itu sendiri. Sebagai sebuah kompendium berbagai ilmu spiritual yang membentang dari konsep-konsep fikih yang paling fundamental dan dengan jelas dan runtut dipaparkan dalam 450 halaman pertama dari jilid kesatu edisi Kairo; doktrin metafisik dan metode perjalanan spiritual yang dikemukakan dalam lebih dari 500 bab; hingga seluk-beluk sunah Nabi, yang dibahas secara khusus dalam *bâb al-washâyâ* yang singkat meskipun juga disinggung pada bab-bab lainnya, *Futûhât* tetaplah tak ada duanya. Komunitas agama (*ummah*) mustahil langgeng tanpa adanya para wali di tengah-tengah mereka, yang lantaran mereka khazanah ini dibuka. Karena itu, penyampaian ilmu-ilmu spiritual ini secara tepat menjadi syarat utama bagi kelangsungannya.

82 Bdk. misalnya, *Fut.*, II, h. 24, 84, 531; II, h. 456: IV, h. 75.

83 Mengenai kompilasi *Futûhât*, lihat pengantar O. Yahia atas jilid I edisi kritisnya.

Untuk mencapai hal ini, Ibn 'Arabî secara bersamaan terpaksa mengemban tugas sebagai seorang leksikografer yang mengumpulkan daftar peristilahan yang digunakan dalam tasawuf, sambil menerangkan dan menguraikannya kembali. Ini menjelaskan seringnya penggunaan istilah-istilah teknis (*ishthilâhât*) ditambah definisinya, yang menurut Massignon sangatlah melelahkan. Revisi kosakata teknis sufi ini memiliki dua ciri khas. Yang pertama adalah perhatian Ibn 'Arabî yang menonjol untuk menyelaraskan preferensi sistematis dengan peristilahan yang didasarkan atas istilah yang digunakan dalam Alquran atau yang terdapat dalam hadis. Misalnya, Ibn 'Arabî membalik hubungan hierarkis dari istilah-istilah yang biasanya terdapat dalam bahasa sufi dengan menempatkan *'ilm* (ilmu) di atas *ma'rifah* (pengetahuan), dengan alasan bahwa kata yang pertama terdapat dalam Alquran, sedangkan yang kedua tidak. Ia juga mengemukakan bahwa Allah menyebut diri-Nya sebagai *'âlim* atau *'alîm*, namun tidak pernah menyebutnya *'ârif*.[84]

Ciri kedua lebih rumit dan sukar dipahami, namun pada tataran leksikografis mengungkap inti ajaran Ibn 'Arabî. Inilah yang disebut Su'âd Hakîm (kami berutang budi atas analisis sistematisnya terhadap kosakata Ibn 'Arabî)[85] *mi'râj al-kalimah*, yaitu "pengandaian" atas istilah-istilah teknis yang lazim dengan tujuan mengembalikan makna fenomenologis atau metodologisnya kepada makna yang sebetulnya bernuansa metafisik. Mengutip salah satu dari sekian banyak contoh adalah kata *khalwah*. Semula kata ini merujuk pada praktik "menyendiri". Namun bagi Ibn 'Arabî, satu-satunya arti yang benar adalah kesunyian abadi Zat Allah: sebuah kesunyian dari sudut pandang bahwa *mâ siwâ Allâh*—segala sesuatu yang dipahami oleh manusia sebagai "selain-Allah"—hanyalah ilusi. Orientasi serupa terhadap Keesaan juga terlihat jelas ketika Ibn 'Arabî membahasnya secara utuh pada tujuh bab kedua *Futûhât* (*fashl al-mu'âmalât*) dengan menyusun sebuah daftar dari serangkaian klasik "tingkatan-tingkatan spiritual" (*maqâmât*): *ta-*

84 *Fut.*, I, h. 134, 718; II, h. 318; IV, h.45.

85 Su'âd al-Hakîm, *Mu'jam*, Beirut 1981.

wakkul (berserah diri kepada Allah), *syukr* (bersyukur), *shabr* (bersabar), dan lain sebagainya. Masing-masing pandangan ini menyiratkan sebuah kegandaan dan tentunya, kelemahan yang harus diatasi. Itulah sebabnya mengapa, dari bab 118 hingga bab 175, penjelasan mengenai setiap tingkatan ini secara paradoksal diikuti oleh penegasian terhadap apa yang baru saja ditegaskan: *maqâm al-'ubûdiyyah* (tingkatan kehambaan) digantikan oleh *maqâm tark al-'ubûdiyyah* (tingkatan meninggalkan kehambaan), *maqâm al-ikhlâsh* (tingkatan keikhlasan) diiringi oleh *maqâm tark al-ikhlâsh* (tingkatan meninggalkan keikhlasan), dan seterusnya. Sebutan negatif dari *maqâm* kedua pada masing-masing pasangan tadi menyiratkan perlunya meninggalkan keterbatasan yang terkandung pada *maqâm* pertama. Dengan kata lain, siapa pun yang berbicara tentang kehambaan (*'ubûdiyyah*) dengan sendirinya mempostulatkan eksistensi ketuhanan (*rubûbiyyah*). Itu artinya, dia menarik garis perbedaan antara "tuan" dan "hamba". Betapapun tinggi tingkatan spiritualnya, dia masih terpenjara oleh kemajemukan. Karenanya ia harus meninggalkan semua tingkatan ini hingga akhirnya mencapai tingkatan "tanpa-tingkatan" (*lâ maqâm*), yang di dalamnya hanya ada Yang Esa tanpa yang kedua, dan di dalamnya hanya ada "Allah semata, tanpa sekutu" (*wahdahu lâ syarîka lahu*).[86]

Satu lagi perlu sekilas dikemukakan di sini. Contoh-contoh yang baru saja dikutip menunjukkan pembalikan dan perluasan Syekh al-Akbar terhadap istilah-istilah yang sudah baku dalam tasawuf pada beberapa abad sebelumnya. Dalam melakukan hal itu Ibn 'Arabî sebenarnya justru lebih sering mengutip nama para tokoh yang pertama kali memasukkan istilah-istilah itu ke dalam bahasa umum *ahl Allâh* (hamba-hamba Allah): Sahl al-Tustarî, Junayd, al-Hallâj (untuk istilah rangkap *thûl/'ardh*), dan sebagainya. Tetapi, contoh-contoh tersebut sekaligus pula menunjukkan bahwa betapapun juga, tidak bisa dikatakan bahwa Ibn 'Arabî telah memasukkan kata-kata baru, sebab dari 900-an istilah dan ungkapan

86 Mengenai gagasan *lâ maqâm* (atau *lâ muqâm*) bdk. *Fut.*, III, 105, 500, 506; IV, h. 28.

yang didaftar oleh Su'âd Hakîm, kebanyakan telah dimuat dalam teks-teks sebelumnya. Ibn 'Arabî juga menyoal pendefinisian istilah-istilah itu, dengan mendasarkan definisinya atas otoritas kitab suci dan etimologi. Umumnya ia akan berbuat demikian di berbagai kesempatan, dan bukan saja dalam *Kitâb al-Ishthilâhât al-Shûfiyyah* (Buku tentang Terminologi Sufi)—catatan-akhir singkat yang dicantumkan kembali secara terbalik pada bab 73 *Futûhât*. Kalaupun istilah-istilah tersebut menyulitkan pembaca, hal itu agaknya disebabkan oleh penggunaan *non-teknis* yang dilakukannya. Kata *wujûd* memberi salah satu gambaran tentang kesulitan ini—yang sebenarnya sama sekali tidak khas tulisan-tulisan Ibn 'Arabî saja, meski dalam kasusnya ini menjadi agak mengganggu. Kata tunggal ini mungkin saja muncul dalam jarak hanya beberapa baris dengan aneka makna yang memperdaya: sebagai sebuah kata benda verbal dari *wajada*, "menemukan"; sebagai sebutan bagi alam yang diciptakan dan menjadi lawan-kata dari Penciptanya; sebagai ungkapan tentang konsep eksistensi, dan dapat diterapkan dalam arti yang sesungguhnya terhadap Wujud (*actus essendi*). Keragaman makna dari kata tunggal ini merupakan salah satu keunggulan bahasa Arab, dan tak pelak lagi telah menimbulkan misinterpretasi—tidak hanya di kalangan musuh-musuhnya, melainkan juga di kalangan para pembelanya—menyangkut ajaran *wahdah al-wujûd* ("Kesatuan Wujud").[87] Demikian pula, kata *haqq* tidak hanya mengandung arti "Allah" (seperti dalam bahasa Arab tradisional yang dikontraskan dengan istilah *khalq*, "ciptaan"), tetapi juga "hakikat", "kebenaran", dan "hak". Kata ini juga terkadang muncul dengan frekuensi yang mempersulit, meskipun dalam hal ini kejamakan maknanya tidak menimbulkan akibat yang merugikan semacam itu.

---

87 Mengenai ajaran *wahdah al-wujûd*, lihat komentar W. Chittick dalam *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, 1989, h. 3. Istilah itu sebenarnya tidak pernah digunakan oleh Ibn 'Arabî, dan tampaknya pertama kali dipakai—bahkan mungkin sangat jarang—oleh Shadr al-Dîn Qûnawî dalam *Miftâh al-Ghayb* dan *Nafahât Ilâhiyyah*, kemudian oleh Ibn Sab'în dan terlebih lagi oleh Farghâni dalam komentarnya atas karya Ibn al-Fâridh, *Tâ'iyyah*. Rupanya Ibn Taymiyyah-lah yang merampatkan penggunaan istilah itu sebagai ciri penting bagi metafisika Ibn 'Arabî untuk berpolemik.

Sama sekali bukan kebetulan jika rencana untuk menghimpun dan menggabungkan warisan dari ajaran Islam ini dimulai pada salah satu momen paling dramatis dalam sejarah dunia Islam. Tanda-tanda bencana besar dapat dilihat di mana-mana, dan Ibn 'Arabî telah menghadapinya pada setiap tahap perjalanannya dari Andalusia ke Masyriq. Reconquista di Barat, Perang Salib, dan tak lama berselang kaum Mongol di Timur menciptakan perpecahan di dalam struktur *dâr al-islâm*, yang tercabik-cabik dan nyaris sekarat. Khalifah Nâshir, tokoh yang sezaman dengan Ibn 'Arabî, sangat menyadari situasi itu dan berupaya memperbaiki dan memperkuat bangunan itu. Namun, usahanya gagal: di Barat, kaum Kristen berhasil merebut kembali Andalusia (Sevilla jatuh pada 646/1248, hanya beberapa tahun setelah wafatnya Ibn 'Arabî). Sementara di Timur, kaum Mongol—musuh Islam yang paling jahat—menumbangkan kekhalifahan pada 656/1258.

Juga di depan Ka'bah, dan juga menjelang akhir tahun 598 H, Syekh al-Akbar bertemu dengan seorang wanita yang mengilhami syair-syairnya yang terindah. Malam telah tiba: dalam buaian mabuk spiritual Ibn 'Arabî bertawaf mengitari Ka'bah, sementara pada saat yang sama meneriakkan syair-syairnya, ketika dia menyadari kehadiran seseorang di sampingnya.

> Yang kurasakan adalah seberkas cahaya yang menerpa bahuku, yang dipantulkan oleh tangan-tangan lembut. Aku berbalik dan kulihat seorang wanita, salah seorang putri Rûm. Tak pernah kulihat wajah yang secerah dia, atau kata-kata yang begitu indah, cerdas, halus, dan suci. Kecerdasannya melebihi orang-orang di zamannya, juga kefasihan, kecantikan, dan pengetahuannya. Dia berkata padaku: "Wahai guruku! Apa yang baru saja engkau katakan?"[88]

Kata demi kata Ibn 'Arabî membacakan kembali syair yang belum lama diucapkannya; dan kata demi kata, gadis Persia itu menafsirkannya. Karena sangat kagum oleh pemandangan itu, syekh menanyakan nama wanita itu. "Kejernihan Mata," jawabnya. Seperti dijelaskan Ibn 'Arabî, "Setelah itu aku mengucapkan salam

---

88 *Tarjumân al-Asyuwâq*, edisi Beirut, 1961, kata pengantar, h. 11.

kepadanya dan pergi. Tak lama setelah itu, aku bersahabat dengannya." "Pelipur Lara" dan "Sumber Matahari" adalah dua di antara banyak nama yang diberikannya kepada wanita yang laksana Beatrice bagi Dante itu:[89] Nizhâm, putri imam Maqâm Ibrâhîm, yang ditemuinya ketika ia tiba di Mekah.

> Ketika aku tiba di Mekah pada 598 H, aku menghabiskan waktu untuk bersahabat dengan sekumpulan orang bijak: sekelompok kaum pria dan wanita yang berilmu dan saleh. Di antara mereka, meski semuanya sangat sempurna, tak kulihat seorang pun yang lebih ditaklukkan oleh jiwa dan lebih peduli terhadap amal saleh kecuali syekh, imam Maqâm Ibrâhîm ... Abû Syujâ' Zhâhir ibn Rostem al-Ishfahânî (semoga Allah merahmati), dan saudara perempuannya, seorang wanita yang sangat terkemuka pada zamannya, *syaykhah* bijak di Hijaz, Fakhr al-Nisâ' bint Rostem.[90]

Dari sang ayah, Abû Syuja', Ibn 'Arabî menerima *Sunan* Timirdzî; dari saudara perempuan Abû Syujâ', Fakhr al-Nisâ', sebuah *ijâzah 'âmmah*; dan dari anak perempuan pria itu, Nizhâm, ilham yang beberapa tahun kemudian mendorongnya untuk menulis *Tarjumân al-Asywâq*, "Penafsir Kerinduan". Seperti dinyatakan Ibn 'Arabî dalam pengantarnya atas *dîwân* ini, "Setiap kali aku menyebut sebuah nama, nama dialah yang kusebut. Setiap kali aku menyebut sebuah rumah (*dâr*), rumah dialah yang kusebut. Tetapi," segera ia memperingatkan pembacanya, "dalam menyusun syair ini, yang kupaparkan adalah ilham Ilahi dan wahyu spiritual ..."[91]

Peringatan awal Ibn 'Arabî yang berhati-hati ternyata sia-sia, dan tidak mencegah para fukaha Aleppo untuk menuduhnya tengah menyusun sebuah karya erotis dengan menyamarkannya se-

---

89 Dalam kaitan ini perlu dicatat bahwa dalam kajian yang sangat kontroversial, Asín Palacios berupaya menunjukkan bahwa karya Dante, *Divine Comedy*, sedikit banyak diilhami oleh karya-karya Ibn 'Arabî, khususnya oleh *Kitâb al-Isrâ'*. Bdk. *La Escatologia en la Divina Comedia*, Madrid, 1919; juga R. Guénon, *L'Esotérisme de Dante*, Paris, 1984, h. 39–43; L. Massignon, *Opera minora*, I, h. 57–81.

90 *Tarjumân*, h. 7.

91 Ibid., h. 9.

bagai syair-syair mistik.[92] Ia kemudian memutuskan untuk menulis sebuah ulasan terhadap *Tarjumân*[93] yang di dalamnya dengan tegas dan lugas ia mewedar makna spiritual yang berada di balik ungkapan yang biasanya digunakan dalam bahasa cinta.

Mengenai tarikh penulisan syair-syair *Tarjumân*, hendaknya kita tidak terkecoh dengan kutipan pengantar yang dikutip di atas bahwa Ibn 'Arabî bertemu dengan Abû Syujâ' pada 598 H. Seperti dibuktikan Nicholson dengan merujuk kata pengantar resensi kedua dan ketiga atas teks itu,[94] Ibn 'Arabî sebenarnya menyusun *Tarjumân* di Mekah, selama bulan Rajab, Syakban, dan Ramadan tahun 611 H. Terhadap argumen yang dikemukakan oleh Nicholson, masih dapat ditambahkan dua argumen lain. *Pertama*, dalam kata pengantar tersebut Ibn 'Arabî melontarkan kalimat *tarahhum* segera setelah ia menyebut nama Abû Syujâ'. Ini berarti, ia menulis beberapa waktu setelah wafatnya Abû Syujâ' pada 609/1212.[95] *Kedua*, pada kebanyakan syair yang terdapat dalam *Tarjumân*, berulang kali ia menyebut Baghdad dan berbagai tempat di kota itu,[96] padahal pertama kali ia mengunjungi Baghdad pada 601/1204, sementara pada 598 H, yang dikenalnya di Timur hanyalah Mesir, Palestina, dan Hijaz.

Di antara berbagai tempat di Baghdad yang disebutkan dalam *Tarjumân* adalah Dar al-Falak, sebuah pesanggrahan bagi kaum wanita yang—seperti dijelaskan Ibn 'Arabî dalam ulasannya—terletak di tepian sungai Tigris dekat Musanna.[97] Massignon menjadikan sebait syair ini serta beberapa syair lain yang juga menyebutkan Baghdad sebagai bukti bahwa Nizhâm—wanita yang telah mengilhami *Tarjumân* dan yang kepadanya karya ini dipersem-

---

92 Ibid., h. 10.

93 Ulasan tersebut, yang diberi judul *Dzakhâ'ir al-A'lâq*, diterbitkan pada pinggir *Tarjumân* edisi Beirut, 1961.

94 Lihat edisi dan terjemahannya atas *Tarjumân*, London, 1911 (cetak ulang tahun 1978), h. 4–6. O. Yahia gagal mempertimbangkan ulasan Nicholson, karena dalam E.G. § 767 dia menetapkan tarikh penyusunan *Tarjumân* pada 598 H.

95 *Syadzarât*, V, h. 37.

96 Bdk. misalnya, III, v. 10; XXX, v. 35; LIV, v. 1–6; LVI, v. 1; LXI, v. 1.

97 *Dzakhâ'ir al-A'lâq*, diterbitkan pada pinggir *Tarjumân*, Beirut, 1961, h. 184, LIV, v. 6–7.

bahkan—menetap di pesanggrahan itu, yang rupanya pesanggrahan satu-satunya yang pernah dibangun dalam Islam.[98] Ini tidak mustahil, sebab sebenarnya sangatlah mudah membayangkan bahwa ia langsung menetap di pesanggrahan itu setelah ayahnya wafat pada 609 H. Tetapi, ungkapan itu terlalu kabur dan tidaklah memadai bagi kami untuk memastikannya. Alih-alih, sepenggal keterangan dalam *Muhâdharah al-Abrâr* tampaknya menyiratkan bahwa wanita yang disebutkan Ibn 'Arabî dalam syairnya sama sekali bukanlah Nizhâm, melainkan salah seorang istrinya. Dalam bagian tersebut,[99] Ibn 'Arabî menjelaskan peristiwa pertemuannya dengan Nizhâm di Ka'bah dengan berbagai istilah yang nyaris serupa dengan yang digunakannya untuk menjelaskan pertemuan itu dalam *Tarjumân*. Ia kemudian mengutip empat syair pertama dari *Tarjumân*, dengan menambahkan pernyataan berikut di antara syair kedua dan ketiga:

> Aku pernah memiliki seorang istri yang pernah menjadi sumber kebahagiaan, namun telah berpisah dariku. Kenangan tentang sosoknya menghinggapi pikiranku—saat itu dia tinggal di kawasan Halbah [Baghdad]—dan kubaca ...

Istri tersebut tidak mungkin Nizhâm: kata-kata dalam kutipan ini dan ungkapan yang digunakan Ibn 'Arabî ketika menyebutkan Nizhâm, baik dalam *Tarjumân* maupun dalam ulasannya atas karya ini, jelas menolak penafsiran semacam itu.[100] Sepengetahuan kami, identitas wanita yang disebutkan di sini mustahil dipastikan, namun tidak masalah karena memang kurang penting. Sejauh menyangkut Nizhâm, apa pun suratan takdirnya, faktanya adalah bahwa kita berutang budi karena lantaran dia salah satu karya besar syair mistik berbahasa Arab tercipta—khususnya bait terkenal tatkala Ibn 'Arabî menyatakan:

---

98 *Passion*, II, h. 135.

99 *Muhâdharah*, II, h. 32–4.

100 Mengenai hubungan yang sesungguhnya antara Ibn 'Arabî dan Nizhâm, bdk. H. Corbin, *Creative Imagination*, h. 136–45.

Hatiku telah mampu berganti rupa jadi semua bentuk:
padang rumput bagi rusa-rusa, biara bagi para rahib,
Kuil bagi arca-arca, Ka'bah bagi peziarah.
Lembaran Taurat, Kitab Alquran.
Aku memeluk agama Cinta, dan ke arah mana pun
Unta-untanya menuju, Cinta adalah agama dan keyakinanku.[101]

DALAM BAYANG-BAYANG KA'BAH

Kasih Allah bagi orang-orang yang taat,
Allah telah memilihmu di antara bebatuan
Engkaulah Rumah Allah! Cahaya hatiku!
Kesegaran mataku! Hatiku!
Secara hakiki engkau adalah rahasia wujud—
Altarku! Kemurnian cintaku!
Duhai Ka'bah Allah, hidupku![102]

Seperti telah dijelaskan, Ka'bah menempati kedudukan sentral dalam peristiwa-peristiwa yang menandai awal Ibn 'Arabî tinggal di Mekah. Dalam waktu singkat hubungan yang agak mengagumkan terjalin antara Ka'bah dengan dirinya—hubungan yang melampaui ikatan yang biasanya terbentuk antara peziarah dan Rumah Allah itu. Dalam pandangan Ibn 'Arabî, Ka'bah, seperti benda-benda lainnya di alam semesta, adalah makhluk hidup yang bercakap-cakap dan mendengar. Inilah yang membuatnya tidak terkejut ketika suatu hari Ka'bah memanggil dan memintanya bertawaf sementara mata air Zamzam memerintahkannya untuk meminum airnya; Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa Ka'bah maupun Zamzam mengucapkan permintaan mereka dengan sangat jelas.[103] Karena khawatir kemuliaan keduanya akan menjadi tabir bagi kedekatannya sendiri kepada Allah, Syekh menolak secara halus—dalam bentuk syair. Menurut Ibn 'Arabî, derajat Ka'bah sebagai lokus epifani bagi Realitas-realitas sejati, terlepas dari kemuliaannya yang tak meragukan lagi, lebih rendah dari dirinya. Karena terluka

101 *Tarjumân*, XI, v. 13–6, h. 43–4.

102 *Fut.*, I, h. 701.

103 *Fut.*, I, h. 700; "*su'âl nuthq masmû' bi al-udzun*".

oleh kata-kata ini, Ka'bah memutuskan untuk melakukan pembalasan. Suatu malam yang dingin dan hujan pada tahun 600/1204,[104] Ibn 'Arabî berlari sendirian menuju *harâm* (tanah suci di sekitar Ka'bah) untuk bertawaf ketika Ka'bah mengancam akan meremukkannya:

> Ketika aku mendekati saluran air di belakang Hajar Aswad, aku melihat ke arah Ka'bah. Menurutku ia akan menghentakkan tabirnya, bangkit dari dasarnya dan memperkuat dirinya untuk mengusirku tatkala tawaf aku mencapai Sudut Syria, agar ia dapat mencegahku dari bertawaf. Ia mulai mengancamku lewat ucapannya yang kudengar dengan telingaku. Aku ketakutan. Allah menyingkapkan kepadaku rasa kesal dan kemarahan Ka'bah yang membuatku tak dapat meninggalkannya. Aku bersembunyi di balik Dinding untuk menghindari tiupannya, dengan menjadikan Dinding sebagai tameng untuk menghalangiku darinya. Demi Allah, kudengar ia berkata: "Ayo, majulah agar aku dapat menunjukkan kepadamu apa yang akan kulakukan atas dirimu! Mengapa engkau merendahkan derajatku dan meninggikan derajat anak Âdam! Engkau telah menisbahkan kesempurnaan kepada para ahli makrifat melebihi aku! Melalui kekuasaan Dia yang memegang kekuasaan, aku takkan mengizinkanmu bertawaf!"
>
> Aku merenung sesaat dan memahami bahwa Allah ingin memberiku pelajaran, dan aku bersyukur atas hal itu. Sejak saat itu, rasa takut yang kualami ketika melihatnya menghentakkan tabir—persis seperti orang yang menghentakkan bajunya ketika bersiap untuk melompat—segera menghilang ... Aku menggubah beberapa syair tentang Ka'bah, demi meredakan kegusaran yang kulihat padanya. Semakin aku memujinya, semakin ia melemah dan turun kembali ke dasarnya. Ia kelihatan senang mendengar perkataanku dan akhirnya kembali seperti sediakala. Dia menenangkanku sehingga aku pun dapat menyelesaikan tawaf ... [105]

Setelah merasa tenang kembali, Ibn 'Arabî, yang ingin mengungkapkan rasa syukur dan rasa takzimnya, menyusun sekum-

---

104 Peristiwa itu dapat ditetapkan tarikhnya berdasar keterangan yang diberikan dalam pengantar dan ijazah pembacaan *Tâj al-Rasâ'il*, yang ditulis langsung setelah peristiwa itu. Bdk. O. Yahia, R.G. § 736.

105 *Fut.*, I, h. 700.

pulan delapan surat berprosa yang berjudul *Tâj al-Rasâ'il* sebagai penghormatan kepada Ka'bah.[106]

Ka'bah juga memainkan peran penting dalam mimpi lain, di mana Syekh al-Akbar melihat dirinya dikukuhkan kembali dengan jabatan Penutup Para Wali.

> Ketika aku di Mekah pada 599 H, aku bermimpi melihat Ka'bah yang dibangun dengan batu berganti rupa menjadi bangunan yang terbuat dari perak dan emas. Bangunan itu telah selesai: tak ada lagi yang perlu ditambahkan. Aku merenungi dan mengagumi keindahannya. Aku lantas menoleh ke arah sudut yang terletak di antara sudut Yaman dan Syria. Di sana, pada sebuah tempat dekat sudut Syria, ternyata kulihat tempat yang mestinya diisi dua batu—batu perak dan batu emas—itu masih kosong pada dua lajur dinding yang seharusnya tersusun. Pada lajur atas, sebuah batu emas hilang, sedangkan pada lajur bawah, sebuah batu perak hilang. Lalu kulihat diriku dimasukkan ke dalam celah dua batu yang hilang itu. Aku sendiri adalah kedua batu itu; dengan keduanya, dinding itu menjadi sempurna dan Ka'bah pun utuh tiada cela. Aku berdiri, mencermati, dan sadar sepenuhnya bahwa aku dalam keadaan berdiri, namun di saat yang sama aku benar-benar mengetahui bahwa akulah kedua batu itu dan kedua batu itu adalah aku. Aku terjaga, dan bersyukur kepada Allah. Sambil menafsirkan mimpi itu, aku berkata dalam hati: "Dalam kelompok [para wali], aku termasuk 'para pengikut', seperti halnya Rasulullah di kalangan para nabi, dan mungkin melalui diriku Allah menutup kewalian ... "[107]

Untuk memahami peristiwa ini, yang anehnya terjadi setelah penobatan pada 598 H, kita harus ingat bahwa 599 H adalah tahun ketika Syekh al-Akbar memasuki usia empat puluh: sebuah titik penting menurut tradisi Islam, yang di dalamnya usia empat puluh tahun memiliki makna istimewa. Pada usia empat puluh tahunlah Nabi menerima kedatangan malaikat Jibrîl; dan usia empat puluh konon merupakan usia ketika seseorang mencapai ke-

---

106 Teks ini telah diterbitkan dalam sebuah bunga rampai berjudul *Majmû' al-Rasâ'il*, Kairo, 1328 H.

107 *Fut.*, I, h. 319, mengikuti terjemahan Michel Chodkiewicz. Bdk. karyanya, *Seal of the Saints*, h. 128.

matangannya.[108] Mimpi Ibn 'Arabî tentang Ka'bah di tahun ini tampaknya secara bersamaan menandai dua peristiwa yang berbeda: *pertama,* transisi melewati usia empat puluh tahun; dan *kedua,* transisi, yang sama pentingnya dalam konteks perjalanan spiritual, dari tahapan naik *isrâ'* menuju tahapan turun: kembali berkorban demi makhluk untuk membimbing mereka.

Di depan Ka'bah pula, pada 599/1203, Ibn 'Arabî memperoleh *khirqah* untuk ketiga kalinya. Kali ini *khirqah* dari 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî, yang diterimanya dari seorang lelaki yang berasal Baghdad namun kemudian menetap di Mekah: Yûnus ibn Yahyâ al-Hâsyimî (w. 608/1211).[109] Seperti halnya Muhammad ibn Qâsim al-Tamîmî dari Fez, bagi Ibn 'Arabî, Yûnus al-Hâsyimî adalah mursyid sekaligus salah seorang guru utamanya dalam hadis.[110] Namun, Yûnus al-Hâsyimî berbeda dari Muhammad ibn Qâsim—yang kualifikasinya sebagai seorang *râwî* diragukan oleh Ibn al-Abbâr—dalam hal bahwa di bidang ini, reputasinya lebih kuat: Ibn Hajar menyebutnya sebagai perawi handal.[111] Di antara hadis yang diriwayatkannya kepada Ibn 'Arabî di Tanah Haram sambil menghadap sudut Yaman Ka'bah—sebuah tempat yang bagi Ibn 'Arabî jelas memiliki makna istimewa[112]—adalah hadis *qudsî,* yaitu "firman suci" di mana Allah berbicara tentang diri-Nya kepada umat manusia melalui mulut Nabi. Pada waktu itu juga, Syekh al-Akbar memilih empat puluh hadis *qudsî* ini dan mengumpulkannya dalam sebuah kompilasi yang kemudian membentuk bagian pertama *Misykât al-Anwâr.*[113] Di antara para perawi yang disebutkan dalam *Misykât,* selain Yûnus al-Hâsyimî, Habasyî, dan Muhammad ibn Qâsim al-Tamîmî yang telah kami sebutkan di atas, kita temukan seorang *muhaddits* yang dipanggil Abû al-Hasan 'Alî al-Faryâbî

---

108 Bdk. Q.S. al-Ahqâf [46]: 15; Ibn Hanbal, II, 89.

109 *Kitâb Nasab al-Khirqah,* ms. Esad Efendi 1507, f° 96.

110 Bdk. *Fut.,* I, h. 32, 309; II, h. 338; IV, h. 524; *Ijâzah,* h. 175.

111 *Lisân al-Mîzân,* VI, h. 335; bdk. juga *Syadzarât,* V, h. 36.

112 Sejumlah riwayat menunjukkan bahwa inilah tempat Ibn 'Arabî bertemu dengan para guru atau muridnya.

113 *Misykât al-Anwâr,* Kairo, 1329 H, pengantar, h. 5; terj. Muhammad Vâlsan, Paris 1984.

(w. 646/1248)[114] dan juga seorang murid Ibn 'Arabî bernama Muhammad ibn Khâlid al-Shadafî al-Tilimsânî.[115] Ibn 'Arabî pernah bertemu dengan murid ini di Barat, tetapi, melihat nisbahnya, dari manakah Muhammad ibn Khâlid berasal? Entahlah, kita tidak tahu. Tapi perlu dicatat bahwa nama ini hanya disebut dalam tulisan-tulisan Ibn 'Arabî terkait dengan berbagai peristiwa yang terjadi pada 599 H.[116] Pernah, atas permintaan orang ini dan Habasyî, Ibn 'Arabî menyusun kitab *Hilyah al-Abdâl* pada Jumadilawal 599 H di Thaif, ketika ia bertafakur di makam Ibn 'Abbâs. Risalah singkat ini memaparkan empat sifat baik dan utama dari kategori para wali ini: diam, menyendiri, selalu terjaga di malam hari, dan berpuasa.[117]

Orang-orang Iran, Ethiopia, Andalusia, Syria, Mesir ... : serombongan besar jemaah haji datang dari negeri terjauh di Timur maupun di Barat menuju tanah suci, untuk menunaikan ibadah haji dan sekaligus pula memperbarui *mîtsâq*, Perjanjian Primordial antara Allah dan semua umat manusia, tanpa kecuali. Namun, Rumah Suci juga tempat ibadah bagi peziarah lain yang datang dari Alam Gaib (*'âlam al-ghayb*), negeri para arwah. Itulah sebabnya mengapa pada tahun 599 H itu juga, Ibn 'Arabî bertemu dengan putra Khalifah Hârûn al-Rasyîd, yang telah wafat empat abad silam.

> Pada suatu hari Jumat di Mekah, setelah salat Jumat, aku mulai bertawaf ketika aku melihat seorang pria berwajah tampan, dengan penampilan serius dan mengesankan, bertawaf di depanku. Kuhampiri dia untuk memastikan apakah dia salah seorang yang kukenal. Tetapi kusadari bahwa dia bukan penduduk Mekah. Dari penam-

114 *GAL*, S.I., h. 596; *Misykât*, § 7, 13, dst.

115 *Misykât*, § 5, 8, 9, dst. Untuk menetapkan tarikh, saya tidak temukan rujukan tentang Muhammad ibn Khâlid al-Tilimsânî dalam para penyusun kompilasi.

116 *Fut.*, I., h. 72; II, h. 182; IV, h. 552.

117 *Hilyah al-Abdâl*, diterbitkan di Hyderabad tahun 1948 dan diterjemah oleh Michel Valsan, Paris, 1950. Penjelasan mengenai tempat, tarikh, dan suasana penyusunan dibeberkan pada bagian awal teks.

pilannya yang tenang dan tak lusuh, jelas dia baru saja tidak melakukan perjalanan jauh. Kemudian kulihat dia melewati dua orang yang saling bergandeng tangan saat bertawaf: dia melewati mereka tanpa memisahkan mereka dan tanpa mereka sadari. Maka, aku mulai menguntitnya, selangkah demi selangkah, dengan menempatkan langkah kakiku pada jejak kakinya: setiap kali dia mengangkat kakinya pada tempat tertentu dari titik tertentu, aku meletakkan kakiku pada titik yang sama. Seraya memusatkan perhatian, aku tidak membiarkannya luput dari pandanganku karena aku tidak mau kehilangan dia. Aku melewati kedua orang itu—mereka masih bergandengan—persis seperti yang dilakukannya, dan ini membuatku heran.

Ketika dia menyelesaikan tujuh kali tawaf dan bersiap untuk pergi, aku segera menghampiri dan menyalaminya. Dia menjawab salamku sambil tersenyum, sementara aku tetap menatapnya karena takut kehilangan dia. Aku mulai menduga bahwa dia adalah ruh yang menempati sebuah jasad, dan aku tahu betapa tatapanku membuatnya gelisah.

Aku berkata: "Aku tahu engkau adalah ruh yang merasuk ke dalam sebuah jasad!" "Engkau benar," jawabnya. "Siapa engkau?" tanyaku. "Aku adalah al-Sabtî ibn Hârûn al-Rasyîd." "Aku ingin mengajukan beberapa pertanyaan tentang tingkatan spiritualmu ketika engkau masih di dunia fana ini." "Silakan!" "Aku mengira bahwa engkau dijuluki al-Sabtî karena engkau selalu bekerja pada hari Sabtu (*al-sabt*) untuk memenuhi kebutuhan makan selama seminggu." "Benar sekali." "Mengapa engkau memilih hari Sabtu dan bukan hari yang lain?" "Pertanyaan yang tepat. Aku telah mempelajari bahwa Allah memulai penciptaan pada hari Minggu dan menyelesaikannya pada hari Jumat, dan bahwa ketika hari Sabtu tiba, Dia beristirahat seraya berpangku tangan dan berfirman: 'Aku Mahakuasa'. Inilah yang dikatakan padaku ketika aku masih hidup. Aku berjanji pada diriku bahwa aku akan berbuat serupa. Maka, dari hari Minggu hingga enam hari kemudian, aku beribadah kepada Allah seraya membatin: 'Seperti halnya Dia memerhatikan diri-Nya selama enam hari, aku akan mengabdikan diriku untuk mengagungkan-Nya selama enam hari itu—hanya demi Dia, tanpa membebani diriku sendiri dengan memenuhi kebutuhan jiwaku. Namun, pada hari Sabtu, kusibukkan diriku dengan jiwaku dan menyediakan kebutuhannya agar dapat bertahan selama seminggu.'

Seketika itu Allah memberiku ilham (*fath*), dan aku bertanya: "Siapakah Wali Kutub pada zamanmu?" Dia menjawab: "Aku, namun tak ada yang perlu dibanggakan!"[118]

Ketika bertawaf di Ka'bah, Ibn 'Arabî sekali lagi berkenalan dengan salah seorang "pendahulunya"—kali ini dalam sebuah mimpi.

Aku bermimpi tengah bertawaf mengelilingi Ka'bah. Pada waktu itu, Allah memperlihatkan kepadaku sekelompok orang yang tidak kukenal: mereka membacakan kepadaku dua ayat, namun hanya satu di antaranya saja yang kuingat... Salah seorang dari mereka, dengan nama yang tak pernah kudengar sebelumnya, berkata padaku: "Akulah leluhurmu." Aku bertanya: "Sudah berapa lama engkau wafat?" Dia menjawab: "Kira-kira 40.000 tahun silam." Kukatakan bahwa bahkan Âdam sendiri tidak hidup pada kurun waktu selama itu. Dia berkata: "Âdam mana yang engkau maksud—Âdam yang terdekat denganmu, atau Âdam yang lain?" Dan kuingat sabda Nabi yang menyatakan bahwa Allah telah menciptakan seratus ribu Âdam.[119]

Akhirnya, di dekat Ka'bah pula, persisnya di belakang Dinding Mazhab Hanbalî, Ibn 'Arabî menerima keistimewaan untuk bergabung dengan tujuh *abdâl*.

Aku bertemu dengan tujuh *abdâl* di Mekah, di *harâm* di belakang Dinding Mazhab Hanbalî; ketika aku mendatangi mereka, mereka tengah bersalat. Aku berucap salam, dan mereka menjawab salamku. Kami pun kemudian bercakap-cakap. Aku tak pernah melihat orang bersikap demikian: begitu larutnya mereka mengingat Allah. Satu-satunya orang yang kutahu menyerupai mereka adalah Sâqith al-Rafraf ibn Sâqith al-'Arsy.[120]

---

118 *Fut.*, IV, h. 11–12. Pertemuan serupa disebutkan pula dalam *Fut.*, I., h. 638 dan II, h. 15. Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa pertemuan itu terjadi pada 599 H.

119 *Fut.*, III, h. 549; bdk. juga *Fut.*, III, h. 348.

120 *Fut.*, II, h. 435-6; bdk. juga *Fut.*, II, h. 14; *Rûh*, § 53; *Sufis of Andalusia*, h. 141–2. Masih banyak hal yang dapat dijelaskan tentang Sâqith al-Rafraf dalam bab berikut.

Ketika berbagai bencana mulai mengoyak dunia Islam (*dâr al-islâm*), serangkaian musibah dan fenomena asing terjadi pada tahun 599 H, menandai datangnya abad ke-7 Hijriah: abad yang membawa kehancuran kekhalifahan karena serbuan Mongol. Setelah wabah penyakit mengerikan yang menyerang Mesir pada 597–98 H dan gempa bumi yang saat itu melanda Syria dan Palestina,[121] pada tahun 599 H fenomena aneh muncul di Timur. Di Yaman, angin badai menyapu negeri itu, menjerumuskan penduduknya ke dalam kegelapan yang sangat pekat. Di Hijaz dan Irak, orang-orang melihat "bintang-bintang berhamburan dan hancur" di angkasa. Abû Syâmah mencatat bahwa "ini hanya pernah terjadi dua kali sebelumnya, yakni ketika Nabi lahir dan pada tahun 241 H, namun kali ini jauh lebih dahsyat."[122]

Kita juga membaca kesaksian Syekh al-Akbar sendiri mengenai semua peristiwa ini, yang menutup abad ke-6 Hijriah secara dramatis.[123]

> Aku pernah melihat kilatan cahaya ini yang sekurang-kurangnya berlangsung selama satu jam. Aku tengah bertawaf ketika kulihat cahaya itu—aku dan semua orang yang tengah bertawaf mengelilingi Ka'bah. Orang-orang takjub: tak seorang pun yang pernah menyaksikan malam dengan begitu banyak bintang berkaki. Bintang-gemintang itu bermunculan sepanjang malam itu hingga fajar menyingsing. Begitu banyaknya; bintang-bintang itu saling bertabrakan laksana percikan api. Begitu banyak, sehingga kami tak dapat melihat bintang-bintang itu. Ketika menyaksikan hal ini, kami saling berkata bahwa inilah pertanda dari sebuah peristiwa besar. Tak lama berselang, kami memperoleh warta bahwa sebuah peristiwa terjadi di Yaman, persis ketika kami tengah menyaksikan fenomena ini. Badai gurun, yang mirip dengan timah, telah mengubur penduduk Yaman. Begitu tebalnya hingga menutupi tanah setinggi lutut. Orang-orang

121 *Tarâjîm*, h. 19–20.

122 Ibid., h. 32. Bdk. juga *Syadzarât*, IV, h. 338; Dzahabî, *Kitâb Duwal al-Islâm*, terjemahan Prancis oleh A. Nègre, I.F.D, 1979, h. 186.

123 *Fut.*, II, h. 450.

ketakutan, tak lain karena langit telah menjadi sangat gelap, sehingga mereka butuh lentera untuk berjalan di siang hari. Sebenarnya karena bertumpuknya gumpalan debu, cahaya matahari menjadi terhalang.

Selain itu, penduduk di Zabid mendengar gemuruh menakutkan yang berasal dari laut. Ini terjadi pada tahun 600 H atau 599 H, sebab aku baru menuliskan peristiwa tersebut lama sesudah itu, yakni pada 627 H, dan bukan ketika peristiwa itu terjadi. Entah, aku tidak terlalu yakin. Namun, semua orang menyaksikan peristiwa ini di Hijaz maupun di Yaman. Pada tahun itu pula, kami menyaksikan banyak kejadian lain yang menakjubkan. Pada tahun itu pula, wabah penyakit menyerang penduduk Thaif—begitu merata sehingga tak seorang pun yang luput. Itu berlangsung sejak awal bulan Rajab hingga awal bulan Ramadan 599 H; dalam hal ini aku tak ragu-ragu mengenai tarikhnya.[124] Wabah yang melanda mereka adalah sejenis penyakit yang ketika gejala pertama muncul, si penderita pun mati hanya dalam waktu lima hari atau, setelah lima hari berlalu, nyawa orang itu pun melayang. Ketika itu, Mekah dijejali orang-orang Thaif, yang telah meninggalkan rumah mereka tanpa sempat lagi menutup pintu, seraya meninggalkan harta dan ternak mereka di padang ... []

124 Seperti telah kita lihat, Ibn 'Arabî sudah ada di Thaif satu bulan sebelumnya.

9. 'Nasihatilah Hamba-hamba-Ku'

DALAM sebuah bagian *Kitâb al-Mubasysyirât*,[1] Ibn 'Arabî mengakui bahwa, suatu senja di Mekah, ia melihat sekilas kemurungan di wajah lesu murid-muridnya. Agaknya ia merasa perlu meninggalkan mereka agar sejenak dapat memusatkan perhatian kepada dirinya sendiri.

> Ketika aku menyadari bahwa sangat sedikit orang yang [benar-benar] memasuki jalan spiritual, aku kehilangan semangat dan memutuskan untuk memusatkan upayaku di masa depan untuk diriku sendiri tanpa memedulikan nasib orang lain ...

Godaan itu memang egois namun manusiawi, meskipun Ibn 'Arabî tidak mengalah begitu saja. Pada malam itu juga ia bermimpi menghadap Allah di hari kiamat.

> Aku berdiri di hadapan Tuhanku, dengan kepala tertunduk dan takut Dia akan menghukumku atas kelalaianku (*tafrîth*). Tetapi Dia berfirman kepadaku: "Hai hamba-Ku, janganlah takut! Yang Kupinta darimu hanyalah agar engkau menasihati hamba-hamba-Ku." Setelah bermimpi begitu, aku mengajari umat manusia dengan menerangkan kepada mereka jalan yang nyata dan bahaya yang mencemaskan,

---

1 *Kitâb al-Mubasysyirât*, MS. Fatih 5322, f° 91.

seraya menyampaikan ihwal diriku kepada semua orang—fukaha, kaum papa, sufi, dan orang-orang awam.

Sejalan dengan hadis[2] terkenal bahwa "agama adalah nasihat yang baik" (*al-nashîhah*) dalam mengabdi kepada Allah, Rasul-Nya, para pemimpin kaum muslim dan umat pada umumnya, maka setiap muslim wajib menasihati sesamanya. Tetapi, seperti ditegaskan Syekh al-Akbar pada berbagai kesempatan, kewajiban ini dibebankan atas dirinya secara pribadi sebagai perintah. "Dia [Allah] secara khusus menyampaikannya langsung kepadaku, tanpa perantara, lebih dari sekali, di Mekah dan Damaskus, dan dalam berbagai mimpi: 'Nasihatilah hamba-hamba-Ku!' Maka, kewajiban ini dibebankan atas diriku lebih dari siapa pun."[3] Mimpi pertama di Mekah tentu terjadi di akhir tahun 600/1204, karena pada bagian paling awal *Rûh al-Quds* yang ditulis tahun itu juga, Ibn 'Arabî menyebutkan kewajiban khusus serupa yang dipercayakan Allah kepadanya.

Apa pun penjelasan kronologis yang tepat, melalui berbagai teks ini kita dapat memahami secara utuh berbagai dimensi risalah yang diembankan kepada Penutup Para Wali itu. Kewajibannya tidak hanya menjaga warisan ilmu spiritual yang diserahkan dari Nabi kepada pewaris ini *par excellence*, sebab ini hanyalah amanat yang hakikatnya dibebankan kepada kelompok elite umat, yakni kalangan para wali. Lebih dari itu, secara umum dan sejalan dengan teladan yang diberikan Nabi, yang diutus kepada *segenap* umat manusia,[4] kewajibannya juga melibatkan aktivitas membimbing semua manusia, tanpa memandang apakah mereka raja, fukaha, ahli makrifat, atau orang awam. Perlu diperhatikan bahwa sifat universal jabatan Ibn 'Arabî sering kali diabaikan oleh para penafsirnya di Barat, meski itu penting bagi kewajiban tersebut seperti yang dipahaminya sendiri. Meski beberapa aspek ajarannya ditujukan kepada dan hanya dapat dipahami oleh elite intelektual dan spiritual, risalahnya disampaikan kepada umat secara kese-

2 Bukhârî, *îmân*, 42.

3 *Fut.*, I, h. 658; II, g. 274; *Dîwân*, h. 352.

4 Q.S. al-A'râf [7]: 158.

luruhan, baik secara langsung maupun melalui kaum elite itu. Tentu saja ini membantu kita menjelaskan perbedaan gaya dan bahasa yang mencolok dalam berbagai tulisan Ibn 'Arabî. Ini juga membantu menjelaskan mengapa, baik semasa hidupnya maupun selama beberapa dekade pertama setelah wafatnya, peredaran semua karya ini benar-benar dibatasi sehingga, menurut Dzahabî, baru pada awal abad ke-8 Hijriah para ulama menyadari "kesesatan" ajarannya.

Sejalan dengan aspek lebih luas dari kewajiban yang dibebankan kepada Penutup Para Wali itu, kita lebih mudah memahami perubahan sikap yang telah mendorong Ibn 'Arabî untuk mengunjungi istana dan merapatkan barisan dengan para raja di Timur—bertentangan dengan garis sikapnya di Barat dan tak sejalan dengan nasihat yang diberikannya sendiri kepada para muridnya. Menyampaikan nasihat kepada para penguasa yang senapas dengan hadis yang dikutip di atas dan menganjurkan mereka untuk menghormati syariat, jelas merupakan jalan bagi keselamatan mereka di akhirat. Namun, ini sekaligus pula menjadi jalan untuk melindungi umat yang mereka bina. Tampaknya demikianlah seyogianya kita memahami hubungan yang dijalin Ibn 'Arabî dengan raja-raja Bani Saljuk dan Bani Ayyûbî: Zhâhir, raja Aleppo, yang atas anjurannya mengampuni seorang pemberontak; Asyraf, raja Damaskus, yang diberinya *ijâzah* atas karya-karyanya; 'Azîz, raja Banyas,[5] yang ia persembahkan sebuah syair pada hari kematiannya;[6] Kaykâ'ûs, sultan Anatolia yang begitu diakrabinya, seperti akan kita lihat.

Secara umum, sejak tahun 600/1204, dapat dilihat kian meningkatnya kegiatan Ibn 'Arabî. Antara tahun 600 dan 617, ia bolak-balik Syria, Palestina, Anatolia, Mesir, Irak dan Hijaz. Namun, melakukan perjalanan hilir-mudik ini tidak menghalanginya untuk menambah karya tulisnya: menurut *Répertoire Général* O. Yahia,

---

5 Dia salah seorang putra Raja 'Âdil, dan wafat di Damaskus pada 630 H. Bdk. *Tarâjim*, h. 161.

6 *Dîwân*, h. 238.

Ibn 'Arabî nyaris menghasilkan 50 karya pada masa tersebut.[7] Tentu, kebanyakan karya ini hanya berupa makalah singkat yang kurang dari sepuluh halaman dan ditulis dengan sangat cepat seperti biasa. *Kitâb al-Yaqîn*, misalnya, ditulis di Hebron pada sore hari 14 Syawal 602 H.[8] Tetapi, dilihat dari segi doktrin dan ajaran, jumlah halaman tidaklah relevan. Bahkan betapapun sedikitnya baris yang ditulis oleh "Mahaguru" itu, karyanya sering berisi pemaparan—yang dengan sendirinya nyaris selalu tak langsung dan metaforis—tentang gagasan penting yang menjadi dasar pemikirannya. Karena itu, yang diperlukan dari seorang pembaca tekun *Futûhât*, yang di dalamnya semua gagasan ini dikemukakan secara terperinci, adalah kemampuan untuk menghargai nilai semua risalah itu. Ini berlaku pada *Kitâb al-Alif, Kitâb al-Bâ'*, dan *Kitâb al-Mîm*—untuk sekadar menyebut tiga contoh.[9] Dalam hal ini, ilmu huruf dan implikasi metafisiknya dikemukakan dalam beberapa halaman yang sangat padat.

Di antara sejumlah risalah yang disusun Ibn 'Arabî selama masa ini, ada tiga risalah lain yang layak disebutkan: *Kitâb Jawâb ... Tirmidzî, Kitâb al-Tajalliyât*, dan *Kitâb al-Tanazzulât al-Mawshiliyyah*. Yang pertama dari ketiga risalah itu[10] memuat jawaban pertama Ibn 'Arabî atas pertanyaan yang dilontarkan Tirmidzî sebagai tantangan terhadap orang-orang yang secara tidak sah merasa memiliki derajat kewalian. Belakangan Ibn 'Arabî memberikan versi jawabannya yang lebih terperinci pada bab 73 *Futûhât*. Lalu ada juga *Kitâb al-Tajalliyât* ("Buku tentang Teofani"):[11] perlunya menguraikan ungkapan yang sering kali penuh tekateki ini agak dipermudah oleh karya Ibn Sawdakîn, *Syarh*, yang

---

7 Bdk. daftar kronologis karya-karya Ibn 'Arabî dalam Yahia, *Histoire et classification*, h. 103–6.

8 Ibid., R.G. § 834.

9 *Kitâb al-Alif* dan *Kitâb al-Mîm* dimuat dalam *Rasâ'il*; *Kitâb al-Bâ'* diterbitkan di Kairo tahun 1954.

10 R.G. § 177.

11 Diterbitkan di Hyderabad tahun 1948, dalam *Rasâ'il*; O. Yahia telah menyajikan sebuah edisi kritis, yang dilengkapi dengan ulasan Ibn Sawdakîn, dalam *al-Masyriq*, 1966–67.

sebenarnya merupakan transkripsi dari ulasan verbal Ibn 'Arabî yang diberikan kepada murid yang paling dicintainya ini. Karya tersebut menggabungkan dan memadukan dua macam tema yang menjadi inti ajaran Ibn 'Arabî: tema *Tawhîd*, rahasia Yang Maha Esa tanpa sekutu, dan tema teofani (*tajalliyât*) yang memberi landasan bagi keragaman wujud dan sekaligus pula berusaha menegaskan kesatuan Wujud karena keragaman wujud itu hanyalah manifestasi diri-Nya kepada diri-Nya. Teks itu sangat metaforis dan paradoksal: Ibn Sawdakîn mengatakan bahwa karya ini membuat tersingggung seorang pembaca yang dianggapnya sahabat (*man kuntu azhunnuhu khalîlan*).[12] Karya ini juga memiliki ciri khas, yaitu adanya sejumlah bagian berbentuk dialog antara Syekh al-Akbar dan tokoh-tokoh sufi masa lampau seperti al-Junayd, Sahl al-Tustarî, al-Hallâj, Dzû al-Nûn al-Mishrî. Orang dapat dengan mudah menyebutnya sastra picisan. Tetapi, Ibn 'Arabî sendiri menyatakan bahwa segala yang dipaparkannya *benar-benar terjadi* (*fî hadhrah haqîqiyyah*), dan bahwa seandainya pertemuan dengan para guru yang sudah mati itu memang terjadi secara fisik di dunia fana ini, tentu ia tak dapat menambah atau mengurangi pembahasan yang dilakukannya kembali.[13]

Sedangkan mengenai *Kitâb al-Tanazzulât al-Mawshiliyyah*,[14] penulisnya menjelaskan dalam mukadimah bahwa ia menulisnya dalam "bahasa yang samar dan simbolik" agar "memusingkan dan menghukum para *ulamâ' al-rusûm*" atau fukaha. Menurut Ibn 'Arabî sendiri, teks itu berisi 54 bab, meski anehnya Hâjjî Khalifah menganggapnya berisi 55 bab dan O. Yahia 53 bab.[15] Selain sembilan bab pengantar, secara keseluruhan karya ini memang membahas penafsiran esoterik tentang berbagai fase wudu dan salat, yang dikaitkan dengan berbagai lapisan langit dan para nabi yang tinggal di dalamnya. Di antara seluruh karya Ibn 'Arabî, karya ini sesungguhnya ditujukan bagi kelompok wali yang "ilhamnya"

---

12 *Kitâb al-Tajalliyât*, dalam *al-Masyriq*, 1966, I, h. 109.

13 Ibid., h. 112.

14 Diterbitkan dengan judul *Lathâ'if al-Asrâr*, Kairo 1961.

15 O. Yahia, R.G. § 762.

paling nyata. Sejumlah halaman (khususnya pada bab 46 hingga 54) menceritakan mikraj Ibn 'Arabî, dengan gaya yang mengingatkan kita akan *Kitâb al-Isrâ'*.

Demi keteguhannya untuk membimbing umat manusia, Ibn 'Arabî juga memperluas lingkungan murid-muridnya—sebuah fakta yang dengan jelas muncul jika kita menganalisis *samâ'* yang disampaikan olehnya pada periode ini. *Samâ'*, yang secara harfiah berarti "mendengarkan", merupakan salah satu metode penting transmisi pengetahuan dalam Islam.[16] Ia berbentuk ijazah pembacaan yang biasanya ditempatkan pada bagian akhir karya secara keseluruhan atau pada masing-masing bab, dan berisi nama-nama orang yang hadir—baik bersama penulisnya maupun tidak[17]—saat pembacaan naskah tersebut; atau jika tidak, maka hanya tarikh dan tempat sesi pembacaan yang disebutkan. Bagi seorang penulis prolifik semacam Ibn 'Arabî, *samâ'* memiliki nilai yang sangat tinggi. Di satu sisi, ia memungkinkan kita dengan sangat akurat menelusuri kembali kronologi dan perkembangan aktivitasnya. Di sisi lain, ia membantu memberi kita beberapa gambaran—meskipun tidak lengkap—tentang murid-murid yang berkumpul di sekelilingnya.

Dalam kaitan ini, haruslah diperhatikan bahwa, berbeda dengan para pendengar pada "periode Syria" dari tahun 617 hingga 638 H yang akan dibahas kemudian, tak satu pun dari 50-an pendengar yang namanya tercantum dalam *samâ'* yang bertitimangsa dari "periode pengembaraan" tahun 600 dan 617 H disebutkan oleh para sejarawan dan penulis kamus biografis. Tampaknya hanya ada dua pengecualian: Ibn Sukaynah (w. 607/1210) dan Ismâ'îl ibn Muhammad ibn Yûsuf al-'Ubbâdzî. Ibn Sukaynah, yang namanya muncul dalam sebuah ijazah *Rûh* bertarikh 601 H di Baghdad,[18] merupakan *muhaddits-shûfî* Baghdad ternama. Me-

---

16 Bdk. G. Vajda, *La Transmission du savoir en Islam*, ed. N. Cottart, London, 1983.

17 Dalam hal karya-karya Ibn 'Arabî, *samâ'* diterbitkan ulang oleh O. Yahia dalam *Répertoire Général* yang disampaikan di hadapan sang penulis, kecuali beberapa ijazah *Futûhât* yang diberikan Ibn Sawdakîn setelah gurunya wafat.

18 R.G. § 638, *samâ'* § I.

nurut Abû Syâmah, dia telah memberikan *khirqah* kepada putra Ibn Jawzî (w. 597/1201) atas pemintaan Ibn Jawzî.[19] Dalam *ijâzah*-nya, Ibn 'Arabî juga bercerita tentang Ibn Sukaynah, yang saling berbagi pengetahuan dari pertemuan mereka (*akhadztu 'anhu wa akhadza 'annî*),[20] dan ia menyinggung hadis-hadis yang kemudian diterimanya dari tokoh itu. Sedangkan Ismâ'îl ibn Muhammad ibn Yûsuf al-'Ubbâdzî, termasuk keluarga yang berasal dari Andalusia namun datang untuk bermukim di Syria pada 570 H. Menurut Shafadî (w. 764/1362), dia menjadi Imâm masjid Kubah Batu di Yerusalem, dan di sanalah dia wafat pada 656/1259.[21] Tapi bukanlah di Palestina melainkan di Anatolia kami mendapatinya muncul di dekat Ibn 'Arabî. Pada 613 H, dia menghadiri pembacaan *Tâj al-Rasâ'il* di Malatya,[22] dan pada 615 H menghadiri pembacaan *Rûh al-Quds*.[23]

Sedangkan para pendengar yang tidak mendapat kehormatan untuk dicantumkan dalam kumpulan *thabaqâth*, maka hanya dari nisbah mereka kita dapat mengetahui segala hal tentang identitas mereka, betapapun samarnya. Enam orang dari mereka, misalnya, berasal dari Andalusia, namun mustahil mengatakan apakah mereka para pengembara dari Andalusia yang datang melintasi Timur ataukah kaum emigran yang telah menjadi penduduk di belahan dunia Islam ini selama satu generasi lebih atau bukan. Sementara itu, kami baru mengetahui bahwa salah seorang dari mereka—Mûsâ ibn Muhammad al-Qabbâb al-Qurthubî,[24] murid Ibn Hirzihim—menjadi muazin masjid *harâm* di Mekah. Menurut Ibn 'Arabî, dia mempunyai kebiasaan buruk menyimpan makanan di masjid.

---

19 *Tarâjim*, h. 70. Ibn Syâma mencatat bahwa Ibn Dubaythî (w. 637/1239) mengelompokkan Ibn Sukaynah termasuk di antara *abdâl*. Bdk. juga *Syadzarât*, V, h. 25.

20 *Ijâzah*, h. 177. Bdk. juga *Fut.*, IV, h. 529; *Kitâb al-'Abâdilah*, Kairo, 1969, h. 172.

21 *Wâfî*, IX, h. 211–2.

22 R.G. § 736, *samâ'* § 2

23 R.G. § 639, *samâ'* § 3; Ibn 'Arabî juga menyebutnya dalam *Fut.*, III, h. 49.

24 R.G. § 639, *samâ'* § 4; bdk. juga *Fut.*, I, h. 603; II, h. 262; IV, h. 96, 529.

Aku pernah bersama Mûsâ ibn Muhammad al-Qabbâb di menara *harâm* di Pintu Hazûrah di Mekah. Dia menjadi muazin di sana. Dia menyimpan makanan beraroma tak sedap yang tak disukai orang yang kebetulan menciumnya. Memang, aku mendengar sebuah hadis yang menyatakan bahwa para malaikat terganggu oleh bau serupa yang juga mengganggu manusia, dan karena alasan inilah dilarang mendekati masjid dengan badan berbau bawang putih, bawang merah, atau bawang perai. Aku ingin mengatakan pada orang itu agar mulai besok dan seterusnya dia harus menyingkirkan makanan dari masjid demi para malaikat. Tetapi, aku mimpi bertemu dengan Allah, dan Dia berfirman: "Jangan katakan apa-apa soal makanan padanya, karena bagi Kami aromanya tidak sama seperti bagimu." Esok paginya orang itu datang menemuiku seperti biasanya, dan kuceritakan apa yang terjadi. Dia menangis, bersujud, dan bersyukur kepada Allah, lalu berkata: "Meskipun begitu, lebih baik mematuhi hukum." Akhirnya dia pun menyingkirkan makanan itu dari masjid.[25]

Sebagaimana galibnya, para pendengar lain merupakan penduduk asli kota itu, atau secara umum kawasan di mana sesi pembacaan itu dilakukan. Dengan demikian, *samâ'* yang disampaikan di Mosul mencakup beberapa orang bermarga "*mawshilî*", misalnya Ahmad ibn Mas'ûd al-Muqri' al-Mawshilî; namanya tercantum dalam sebuah ijazah *Rûh* yang bertarikh Mosul 601 H,[26] dan Ibn 'Arabî menyebutnya di beberapa bagian *Muhâdharah al-Abrâr* sehubungan dengan hadis dan *akhbâr* yang diterimanya dari orang itu.[27] Sebagian ijazah *Futûhât* juga mengungkapkan bahwa dua orang putri Ahmad Mawshilî bernama Umm Dalâl dan Umm Raslân menghadiri pembacaan beberapa bab karya itu di Damaskus pada 636 H dan 637 H.[28]

Secara keseluruhan, tampaknya hal itu merupakan konsekuensi biasa dari rute perjalanan tertentu yang secara kebetulan meng-

---

25 *Fut.*, I, h. 603.

26 R.G. § 639, *samâ'* § 7.

27 *Muhâdharah*, I, h. 237; II, h. 240, 259. Bdk. juga *Fut.*, IV, h. 490: Ahmad al-Mawshilî bercerita pada Ibn 'Arabî sebuah mimpi ketika dia bertanya pada Nabi tentang hukum kebolehan bermain catur, bernyanyi, dan sebagainya.

28 R.G. § 135, *samâ'* § 21, 29, 34, 38, 44.

undang banyak pendengar yang disebutkan dalam *samâ'*, yang disampaikan antara tahun 600 dan 617 H, untuk berhubungan dengan Syekh al-Akbar selama kurun waktu tertentu. Sebagian mereka adalah para pengembara yang jalur perjalanannya bersinggungan dengan jalur perjalanan Ibn 'Arabî. Sebagiannya lagi berasal dari penduduk setempat dan mengambil manfaat dari ajaran sang guru yang melintasi daerah mereka. Menarik diperhatikan bahwa, karena berbagai alasan yang jelas, selama masa perjalanan yang tak kunjung berakhir ini nama-nama dari hampir seluruh pendengar hanya muncul satu kali. Hanya dari tahun 617 H dan seterusnya, setelah Syekh mulai menancapkan pengaruhnya di Syria, sekelompok pendengar aktif benar-benar terbentuk. Cuma ada sedikit pengecualian aneh yang memperkuat kelaziman ini. Tentu saja, selain Habasyî, sahabat lama Ibn 'Arabî, ada juga Ismâ'îl ibn Sawdakîn,[29] yang namanya muncul dalam kebanyakan *samâ'* kala itu. Ijazah pembacaan ***Rûh al-Quds***[30] menegaskan bahwa dia bersama Syekh al-Akbar di Kairo pada 603/1206. Pada 611/1214, di Aleppo, dia membujuknya untuk menulis sebuah ulasan atas *Tarjumân al-Asywâq*,[31] kumpulan syair esoterik yang dituduh sebagai syair erotis oleh para fukaha. Nuansa *Kitâb al-Wasâ'il al-Sâ'il*—sebuah risalah pendek yang di dalamnya dia menyalin jawaban-jawaban gurunya atas berbagai pertanyaan dan bermacam nasihat serta hal-hal penting lainnya—ditambah beberapa syair dalam karya Ibn 'Arabî sendiri, *Dîwân al-Ma'ârif*, yang memang dipersembahkan kepada Ismâ'îl,[32] jelas lebih sekadar kesaksian atas kecintaan sang guru dan hubungan intelektual yang

---

29 Mengenai Ismâ'îl ibn Sawdakîn, bdk. *Syadzarât*, V, h. 223; Ibn Sâbûnî (w. 680/1283), *Takmilah Akmal al-Akmal*, Baghdad, 1957, h. 73–4; Kahhâlah, *Mu'jam al-Mu'allifîn*, II, h. 271.

30 Bdk. O. Yahia, R.G. § 639, *samâ'* § 9.

31 Permintaannya didukung oleh Habasyî, bdk. *Dzakhâ'ir al-A'laq*, Kairo 1968, h. 4.

32 *Dîwân*, h. 91, 181. Bdk. juga *Fut.*, II, h. 681: Ibn Arabi menyebutnya "ahli makrifat" dan "seorang anak yang sangat dicintai" (*al-'ârif al-walad al-'azîz*). Harus pula diingat bahwa secara khusus ia menyusun bagi Ismâ'îl sebuah risalah berjudul *Jawâb Su'âl Ismâ'îl ibn Sawdakîn*, diterbitkan dalam *Rasâ'il*, Hyderabad 1948, dan telah diterjemah ke dalam bahasa Prancis oleh Michel Vâlsan dalam *Études traditionnelles*, Juni 1952, h. 182–8.

terjalin di antara mereka. Hingga Ibn 'Arabî wafat pada 638/1240, hubungan ini benar-benar belum berakhir, karena di antara semua muridnya, hanya Ismâ'îl-lah yang tetap menyampaikan ijazah pembacaan *Futûhât*.[33] Kita juga berutang budi atas sejumlah ulasannya atas karya-karya Ibn 'Arabî, terutama atas *Kitâb al-Tajalliyât*.[34] Namun perlu ditekankan di sini bahwa, berbeda dari Qûnawî yang merupakan penulis prolifik, Ibn Sawdakîn adalah salah seorang murid langsung Ibn 'Arabî yang jarang menyampaikan ajarannya secara tertulis.

Kita juga mencermati kehadiran dua pendengar aktif lainnya: Muhammad ibn Sa'd al-Dîn ibn Barangusy Ibn Qamar al-Dimasyqî dan Ishâq ibn Yûsuf al-Rûmî. Orang pertama, yang kemungkinan besar penduduk asli Damaskus, tampaknya baru berhubungan dengan Syekh al-Akbar pada 615/1218, ketika namanya muncul pertama kali dalam *samâ'* atas *Rûh* yang disampaikan di Malatya.[35] Dari Anatolia dia pastilah pergi bersama Ibn 'Arabî ke Syria, karena sekali lagi dia disebutkan dalam berbagai ijazah yang disampaikan pada 617 H[36] dan 618 H[37] di Aleppo, dan pada 630 H[38] dan 633 H[39] di Damaskus. Nama murid yang tekun ini total tercantum dalam 35 *samâ'*, 27 di antaranya atas *Futûhât*. Ketekunan ini tidaklah mengherankan jika kita mengetahui bahwa Ibn Qamar adalah menantu Ibn 'Arabî. Itulah yang kita ketahui dari sepenggal kutipan singkat dalam sebuah teks berjudul *Kitâb Natâ'ij al-Adzkâr* yang hingga kini belum diterbitkan. Di sini, Ibn 'Arabî menye-

---

33 O. Yahia, R.G. § 135.

34 *Kitâb at-Tajalliyât* (R.G. § 738) diterbitkan pada edisi *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948, diedit ulang bersama ulasan berharga O. Yahia tentang Ibn Sawdakîn dalam *al-Masyriq*, 1967–8. Ibn Sawdakîn juga menulis sejumlah syarah atas *Kitâb Masyâhid al-Asrâr* (R.G. § 432), *Kitâb al-Isrâ'* (R.G. § 313) dan karya lain yang tampaknya telah hilang, *Kitâb Lawâqih al-Anwâr* (R.G. § 638a).

35 R.G. § 639, *samâ'* § 3.

36 R.G. § 70, *samâ'* § I.

37 R.G. § 412, *samâ'* § I.

38 R.G. § 484, *samâ'* § I.

39 R.G. § 67, *samâ'* § 2; R.G. § 414, *samâ'* § 3; R.G. § 736, *samâ'* § 3; dan 27 *samâ'* atas *Futûhât* (R.G. § 135).

butnya sebagai "*shihrî*" dan menjelaskan bahwa pada 25 Syakban 631, orang ini telah mencapai tingkatan yang agung.[40]

Sedangkan mengenai Majd al-Dîn Ishâq ibn Yûsuf al-Rûmî, tidaklah berlebihan mengatakan bahwa pertemuannya dengan Syekh al-Akbar—sebuah pertemuan yang seperti kita lihat sebelumnya telah diketahui Ibn 'Arabî sejak awal melalui mimpinya di Algeciras pada 589 H—telah menandai titik penting dalam sejarah tasawuf Iran, baik Syiah maupun non-Syiah. Untuk lebih jelasnya, Majd al-Dîn adalah ayah Shadr al-Dîn Qûnawî, murid Ibn 'Arabî yang memainkan peran penting dalam penyebaran dan perluasan mazhabnya di bagian timur dunia Islam. Dengan kata lain, berbagai aspek dan konsekuensi dari persahabatan yang terjalin di Mekah antara Majd al-Dîn, seorang Iran, dan Ibn 'Arabî, seorang Andalusia, memiliki makna yang sangat istimewa.

Satu-satunya sumber yang banyak bercerita tentang Majd al-Dîn Ishâq al-Rûmî adalah sejarah Ibn Bîbî tentang Dinasti Saljuk Rûm berjudul *al-Awâmir al-'Alâ'iyyah fî al-Umûr al-'Alâ'iyyah*. Naskah pertama karya ini diselesaikan pada 680/1281.[41] Dari beberapa bagian yang menyebut dirinya, ada dua kesimpulan umum yang muncul. *Pertama*, tokoh-tokoh yang sezaman dengan Majd al-Dîn rupanya memandangnya sebagai seorang yang sangat saleh dan pembimbing spiritual. Setidaknya itulah yang tersirat dari gelar kehormatan yang dianugerahkan Ibn Bîbî, semisal "teladan hamba-hamba Allah" dan "kemuliaan Tiang" (*syaraf al-awtâd*)—istilah "Tiang" (kata tunggal *watad*) menunjuk salah satu jabatan tertinggi dalam hierarki kewalian. Selain itu, ada juga kesaksian Khalifah al-Nâshir sendiri. Dalam sepucuk surat kepada Kaykâ'ûs, dia menyebut Majd al-Dîn "pembela para ahli makrifat" (*'umdat al-'ârifîn*).[42] *Kedua*, sejumlah bagian di atas menggambarkan Majd al-Dîn sebagai tokoh penting dalam kerajaan Bani Saljuk di Ana-

---

40 *Kitâb Natâ'ij al-Adzkâr*, MS. Fatih 5322, ff° 54b–55.

41 *EI*² s.v. Ibn Bîbî; saya menggunakan *Awâmir* edisi ikhtisar yang diterbitkan di Ankara pada 1956. Bagian yang menyebut ayah Qûnawî di halaman 91–3 dan 155–58.

42 *Awâmir*, h. 157.

tolia, tokoh yang sangat dekat dengan Kaykhusraw serta putra dan penggantinya, Kaykâ'ûs. Misalnya, dalam sebuah bagian dikemukakan bahwa Raja Kaykhusraw menuliskan untuknya sebuah syair panjang setelah dia pindah ke Syria karena berbagai alasan keuntungan politik,[43] dengan mengundangnya kembali ke negeri asalnya, dan bahwa ketika tiba di Malatya dia disambut secara resmi.[44] Sang sejarawan mengakhiri penuturannya sambil membandingkan persahabatan raja dan Majd al-Dîn dengan pernyataan al-Hallâj, "Aku adalah Dia yang kucintai dan Dia adalah aku yang mencintai."[45] Namun, untuk penjelasan yang lebih mendalam tentang peran yang dimainkan ayah Qûnawî dalam kehidupan politik Dinasti Saljuk, kita perlu membaca bab *Kitab Awâmir* yang membahas pemerintahan Kaykâ'ûs. Bagian ini dapat dijadikan dokumen berharga untuk mengkaji *futuwwah* di era Nâshir karena berisi topik yang tengah dibicarakan. Pada bagian ini, sejarawan kita meriwayatkan bahwa setelah Raja Kaykâ'ûs menang atas kaisar Trabzon di Sinop (611/1214), dia mengirim utusan ke Baghdad untuk meminta penobatan *futuwwah* dari khalifah.[46] Dari semua pejabat terkemuka di istana, Majd al-Dîn-lah yang dipilih sultan untuk membawa misi diplomatik demi mencapai hasil yang diinginkan. Nâshir, yang pernah berhasrat memperluas pengaruh pemerintahannya, dengan senang hati mengabulkan permintaan Kaykâ'ûs dan menyerahkan kepada Majd al-Dîn "jubah *futuwwah*" sekaligus surat penobatan (*kitâb futuwwah*). Setelah menyalin kembali teks surat itu, Ibn Bîbî menambahkan keterangan yang lebih lengkap. Untuk memberi penghargaan kepada Majd al-Dîn

---

43 Ibn Bîbî menjelaskan bahwa Majd al-Dîn meninggalkan *bilâd al-Rûm* ketika Kaykhusraw tengah dihadang berbagai kesulitan. Kaykhusraw menggantikan ayahnya pada 588/1192, namun pemerintahannya baru menjadi kuat setelah kematian rivalnya, Rukn al-Dîn, pada 600/1204. Bdk. *EI*² s.v. Kaykhusraw.

44 *Awâmir*, h. 91–3.

45 Ibid. Dengan kata lain, Majd al-Dîn dan Kaykhusraw adalah sedekat al-Hallâj dengan Tuhan seperti yang dinyatakan dalam syairnya yang terkenal itu.

46 *Awâmir*, h. 155–58. Perlu dicermati bahwa ada ketidakurutan kronologis dalam riwayat Ibn Bîbî. Di akhir bagian itu, dia menyatakan bahwa misi diplomatik itu diperintahkan pada 608 H, sementara perang Sinop baru terjadi pada 611/1214 (bdk. *EI*² s.v. Anatolia).

atas usahanya, Kaykâ'ûs memberinya tanggung jawab untuk memasukkan ke dalam *futuwwah* siapa saja yang menurutnya pantas, dan pada saat kematian Majd al-Dîn dia memercayakan tanggung jawab itu kepada putranya, Muhammad, yang tak lain adalah Shadr al-Dîn Qûnawî.

Majd al-Dîn berkenalan dengan Syekh al-Akbar pada tahun 600/1204 ketika dia tinggal di tanah suci.[47] Haruslah ditambahkan bahwa saat-saat tinggal di Hijaz kemungkinan besar menandai akhir masa "pengasingan politiknya": hanya sejak tahun 600–601 H dan seterusnya, sesudah kematian Rukn al-Dîn, kekuasaan penuh Kaykhusraw atas *bilâd al-Rûm* (Anatolia) benar-benar dimulai, dan ini tentunya merupakan periode ketika dia mengirim pesan terkenal kepada Majd al-Dîn yang memintanya untuk kembali ke Anatolia.[48] Setelah menerima undangan itu, Majd al-Dîn secara terang-terangan membujuk Ibn 'Arabî untuk menemaninya ke *bilâd al-Rûm*. Dari Hijaz, mereka menuju ke Irak, tempat yang mereka datangi bersama pada 601 H, dan menetap sebentar di Baghdad,[49] lalu di Mosul.[50] Meskipun sejak saat itu dan seterusnya kita temukan bahwa Majd al-Dîn tak lagi disebutkan dalam ijazah pembacaan atas karya-karya Ibn 'Arabî, kebetulan kita juga mengetahui bahwa Ibn 'Arabî sendiri tinggal di Konya pada 602/1205 dan menulis sejumlah risalah di sana, termasuk *Risâlah al-Anwâr*.[51] Ayah Qûnawî dikukuhkan kembali dalam kedudukan dan jabatannya di istana Saljuk, namun Ibn 'Arabî segera meninggalkan Asia Kecil untuk melanjutkan pengembaraan. Tetapi, perjalanannya benar-benar membawanya kembali ke Anatolia, pertama kali seki-

---

47 Ini kami ketahui dari *samâ'* § I, karena *Tâj al-Rasâ'il* (R.G. § 736) bertarikh 24 Zulkaidah 600 di Mekah, dan dari *samâ'* § 4 karena *Rûh* (R.G. § 639) juga bertarikh 600 H di Mekah.

48 Bdk. *EI²* s.v. Kaykhusraw.

49 R.G. § 639, *samâ'* § 5.

50 R.G. § 639, *samâ'* § 7.

51 R.G. § 28, 33, 70. Bdk. juga *Kitâb al-Amr*, terj. Asín Palacios dalam *Islam cristianizado*, h. 310, di mana Ibn 'Arabî menyebutkan pertemuannya dengan Syekh Awhad al-Dîn al-Kirmânî di Konya pada 602. Banyak hal yang dapat diceritakan mengenai pertemuan itu. Ibn 'Arabî juga sering menyebut-nyebut ayah Qûnawî, dalam *Muhâdharah*, I, h. 163 & 180.

tar tahun 608–609 H,[52] lalu beberapa tahun kemudian pada 612 H, meski saat itu dia tinggal sekurang-kurangnya hingga 615 H, bahkan mungkin hingga 618 H.[53] Tampaknya ada dua alasan mengapa dia tinggal agak lama di Anatolia: persahabatannya dengan raja Kaykâ'ûs dan tanggung jawab domestiknya yang baru. Semua itu cenderung menyiratkan bahwa saat Majd al-Dîn wafat, Ibn 'Arabî menikahi jandanya, yang kemudian menjadi ibu Shadr al-Dîn Qûnawî kecil; secara umum kita mengetahui bahwa inilah yang disebutkan para penulis biografi Arab dan Persia. Tetapi, haruslah diperhatikan bahwa meski demikian, peristiwa itu tidak disebutkan dalam tulisan Ibn 'Arabî atau Qûnawî sendiri maupun muridnya, Jandî. Perkawinan itu justru disebutkan dalam *Manâqib Awhad al-Dîn al-Kirmânî*, sebuah teks Persia yang menurut penyuntingnya, Profesor Foruzanfar,[54] ditulis pada abad ke-7 Hijriah ketika Qûnawî masih hidup (dia wafat pada 673/1274) atau tak lama berselang setelah kematiannya. Penulis anonim karya ini menjelaskan perkawinan itu dalam ungkapan berikut.

> Muhyî al-Dîn tengah berada di Mesir ketika dia mendengar kabar bahwa Syekh Kirmânî telah tiba ... Seketika itu juga ibu Syekh Shadr al-Dîn [Qûnawî], yang pernah menjadi istri Majd al-Dîn Ishâq, guru sultan, dinikahkan dengan Syekh Ibn 'Arabî, dan Syekh Shadr al-Dîn pun dibesarkan di pangkuannya ...[55]

Kita juga temukan perkawinan itu disebutkan dalam karya al-Qâri al-Baghdâdî, *Manâqib Ibn 'Arabî*,[56] salah satu di antaranya

---

52 Ini tersirat dari sepenggal keterangan dalam *Futûhât* (IV, h. 547) di mana Ibn 'Arabî menyinggung hubungannya dengan Kaykâ'ûs. Namun, mustahil untuk memastikan hal itu.

53 Sejumlah *samâ'* menetapkan bahwa pada tahun 612, 613, 614 dan 615 H Ibn 'Arabî berada di Malatya; bdk. daftar kronologis pada Apendiks I. Kami juga mengetahui bahwa ia menghadiri pemakaman Habasyî, yang wafat di Malatya kira-kira tahun 617–18. Bdk. *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 158–9.

54 *Manâqib Awhad al-Dîn Kirmânî*, ed. Foruzanfar, Teheran 1347/1969, pendahuluan.

55 *Manâqib ... Kirmânî*, h. 84.

56 *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 25, 35, 38.

mengutip Yâfi'î, seorang penulis Yaman yang wafat 130 tahun setelah wafatnya Ibn 'Arabî pada 768 H dan mungkin saja pernah bersahabat dengan murid-murid Ibn 'Arabî generasi pertama. Akhirnya, seorang penulis hagiografis jauh sesudah masa itu, Jâmî (w. 898/1492), menulis dalam karyanya, *Nafahât al-Uns*, bahwa "ketika [Ibn 'Arabî] tiba di Konya setelah kelahiran Qûnawî dan sesudah kematian ayah Qûnawî, ia menikahi ibu Qûnawî dan anak itu sendiri dirawat dalam kesetiaan dan keakraban Syekh."[57] Menurut beberapa teks ini, perkawinan Ibn 'Arabî dengan janda mendiang Majd al-Dîn lebih dari sekadar mungkin. Barangkali harus pula kita tambahkan catatan sebuah bagian dari *Nafh al-Thîb*, di mana Maqqarî menyatakan bahwa salah seorang putra Ibn 'Arabî, Muhammad Sa'd al-Dîn, dilahirkan di Malatya pada 638 H;[58] kemungkinan besar anak itu merupakan buah dari perkawinan yang sama. Tetapi, ini tidak membantu kita untuk memastikan kapan ikatan perkawinan itu terjalin. Kita tidak mengetahui tahun wafatnya Majd al-Dîn; yang benar-benar kami ketahui adalah bahwa dia masih hidup pada 614/1214 dan bahwa putranya, Shadr al-Dîn, dilahirkan kira-kira antara 607 H dan 612 H.[59] Karena itu, kemungkinan—meski ini hanyalah sekadar perkiraan—perkawinan itu terjadi kira-kira antara 612 H dan 618 H, yakni selama Ibn 'Arabî menetap di Asia Kecil.

Kapan pun tarikh yang tepat, hanya beberapa tahun memisahkan kepergian Ibn 'Arabî dari Anatolia (yang tidak mungkin terjadi lebih awal dari tahun 615 H) dari saat-saat ketika Shadr al-Dîn muda merasakan dirinya berada bersamanya di Mesir. Kemungkinan Ibn 'Arabî melakukan perjalanan ke Mesir, yang disebutkan dalam *Manâqib ... Kirmânî* di atas, setidaknya pada

---

57 *Nafahât al-Uns*, h. 598–90.

58 *Nafh*, II, h. 170.

59 Prof. Foruzanfar mengemukakan, kira-kira tahun 612 H Qûnawî dilahirkan (bdk. *Manâqib Awhad al-Dîn Kirmânî*, h. 81) berdasarkan pernyataan Shafadî (*Wâfî*, II, h. 200) bahwa Qûnawî berusia 32 tahun ketika wafat pada 673 H. Forunzanfar dengan yakin menduga adanya kesalahan tulis dan bacaan "berusia 62 tahun" (namun mengapa bukan 72?). Sebaliknya, Ruspoli, dalam edisi kritisnya atas karya Qûnawî, *Miftâh al-Ghayb*, yang berjudul *La Clé du monde suprasensible*, menyatakan bahwa Qûnawî dilahirkan pada 607 H; seperti akan kita lihat, ini tampaknya merupakan tarikh yang benar.

620/1223, karena pada tahun itulah ia benar-benar menetap di Syria: waktu itu Qûnawî tak mungkin berusia lebih dari sekitar dua belas tahun. Dokumen yang sama[60] juga mengungkap bahwa selama periode ini, Ibn 'Arabî memutuskan untuk menyerahkan tanggung jawab pendidikan Shadr al-Dîn kepada Syekh Awhad al-Dîn Kirmânî.

> Syekh Kirmânî tinggal untuk sementara di Mesir. Dia dan Ibn 'Arabî pernah saling berkunjung dan bertemu. Syekh Kirmânî bermaksud pergi ke Hijaz. Setelah niatnya bulat, dan mulai bersiap-siap untuk perjalanan itu setelah rencananya matang, Syekh Muhyî al-Dîn mengajak Syekh Shadr al-Dîn dan pergi ke Syekh Kirmânî. Dia berkata padanya: "Engkau tahu niat baik dan kasih sayang yang kurasakan terhadap Shadr al-Dîn. Dia seperti anak kandungku sendiri. Apa yang kukatakan? Dia bahkan jauh lebih kusayangi ketimbang anak kandungku sendiri (*farzand-e sholbî*). Kami saling terikat dengan berbagai bentuk hubungan keluarga—pertama, dia adalah seorang anak (*farzand*), lalu seorang murid (*shâgard*)—dan persahabatan yang telah terjalin selama beberapa tahun.[61] Aku telah melaksanakan kewajiban seorang ayah terhadap putranya, guru terhadap muridnya, dan seorang pengajar kepada siswanya. [Aku telah memberinya] buah persahabatan dan pengertian semacam itu sehingga tak ada lagi rintangan. Telah kuhiasi raganya dengan pengetahuan dan kebajikan. Sejauh menyangkut rahasia Hakikat dan metode menempuh jalan spiritual, telah kuhiasi pula jiwanya, yang juga sempurna dan benar-benar terlaksana karena bimbingan dan pengarahan yang baik. Allah telah mengalihkan pemenuhan semua ini kepadamu, dan kini bergantung pada pertimbangan dan sikapmu terhadap persoalan ini."
>
> Syekh Kirmânî menyetujui dan mengabulkan permintaan Syekh Muhyî al-Dîn. Dengan demikian, Syekh Muhyî al-Dîn menyerahkan Shadr al-Dîn kepada tanggung jawab Syekh Kirmânî.

---

60 *Manâqib...Kirmânî*, h. 85.

61 Bagian ini menyiratkan bahwa Shadr al-Dîn sudah berusia remaja kala itu. Seandainya dia dilahirkan pada 612 H, tentu dia baru berusia 8 tahun pada 620 H. Tampaknya lebih baik memilih tarikh 607 sebagai tarikh kelahiran Qûnawî—kecuali jika kita mau menduga berkebalikan dengan bukti bahwa Ibn 'Arabî melakukan perjalanan keluar Syria antara 620 dan wafatnya pada 638 H.

Awhad al-Dîn Kirmânî, seperti ditunjukkan namanya, berasal dari Kerman. Melalui gurunya, Rukn al-Dîn Sijâssî, dia mengikuti mazhab Ahmad al-Ghazâlî.[62] Seperti Ahmad al-Ghazâlî sendiri, dia telah menempuh *samâ'* atau pembacaan musikal, dan mengamalkan *syâhid bâzî* yang telah mengundang kritik dari beberapa tokoh sufi termasuk Syams al-Dîn Tabrîzî, guru terkemuka Jalâl al-Dîn Rûmî.[63] Ibn 'Arabî—yang biasanya bersikap diam menanggapi praktik ini, seperti telah kita lihat sebelumnya—tampak tidak menentangnya, sebab andaikan menentangnya, tentu ia tidak akan memercayakan kepadanya pendidikan seorang anak yang di matanya "lebih dicintai daripada anak kandung". Tak pelak lagi bahwa Ibn 'Arabî, seperti halnya Jâmî,[64] berpandangan bahwa dalam kasus Awhad al-Dîn persoalannya hanya sekadar menyangkut bentuk pencapaian spiritual. Menurut *Kitâb al-Amr*,[65] Ibn 'Arabî bersahabat dengan Kirmânî pada 602/1205 di Konya. Setelah itu jalan mereka sering bersinggungan, karena anekdot yang tercatat dalam *Manâqib ... Kirmânî* menunjukkan bahwa mereka berkumpul di Mesir dan Syria.[66] Salah satu anekdot memaparkan panjang lebar tentang kecintaan mereka satu sama lain.

> Persatuan, kasih sayang, cinta, dan persahabatan antara Kirmânî dan Ibn 'Arabî begitu besar, sehingga suatu hari di Damaskus, Syekh Kirmânî bertanya pada Syekh Muhyî al-Dîn: "Aku melihatmu tidak seperti biasanya. Menurutku, engkau seperti sedang gelisah dan cemas. Ada apa gerangan?" Syekh Muhyî al-Dîn menjawab: "Tak ada yang tersembunyi bagi syekh: berkat ketajaman batin dan pengetahuan yang sempurna, dia akan tahu sebabnya." Kemudian Syekh

---

62 Mengenai Awhad al-Dîn al-Kirmânî, bdk. *EI²* s.v. Kirmânî, dan *Heart's Witness: The Sufi Quatrains of Awhad al-Dîn al-Kirmânî*, disunting dan diterjemahkan oleh Bernd Manuel Welseher dan Peter Lamborn Wilson, pendahuluan, h. 1–10.

63 *Nafahât al-Uns*, h. 589–90.

64 *Nafahât al-Uns*, h. 590–91.

65 Saya tidak dapat memanfaatkan edisi lengkap *Kitâb al-Amr* yang diterbitkan di Beirut pada 1912. Versi teks di bagian akhir *Dzakhâ'ir al-A'laq*, Kairo 1968, tidak lengkap, namun bagian tersebut diterjemahkan Asín Palacios dalam *Islam cristianizado*, h. 310.

66 *Manâqib ... Kirmânî*, h. 85 (Mesir); ibid, h. 85–6 (Syria).

Kirmânî merenung barang sesaat, salat *istikhârah* [ibadah untuk "meminta nasihat" Tuhan] dan mengetahui penyebabnya. "Syekh Muhyî al-Dîn gelisah karena dia meninggalkan sebagian bukunya di Malatya!" Syekh Muhyî al-Dîn berkata: "Kami percaya dan mengakui kebenaran (*âmannâ wa shaddaqnâ*). Memang benar apa yang engkau katakan!" ... Dan meski tidak diizinkan Syekh Muhyî al-Dîn, Syekh Kirmânî pergi dari Damaskus ke Malatya, mengambil semua buku itu dan kembali.

Kemudian, pada bab "Bumi Hakikat" dalam *Futûhât*, Ibn 'Arabî menjelaskan sebuah peristiwa sangat penting dalam kehidupan Kirmânî muda.[67] Berbeda dengan *Manâqib ... Kirmânî*, sejumlah dokumen memperkuat hubungan Shadr al-Dîn Qûnawî (penggunaan kata ini sesuai istilah teknis yang berlaku dalam tasawuf) dengan Syekh Kirmânî. *Pertama*, ada wasiat dan pesan Shadr al-Dîn sendiri, di mana dia memerintahkan murid-muridnya untuk "membentangkan serban Syekh Awhad al-Dîn di atas pusaraku."[68] *Kedua*, dalam sepucuk manuskrip surat yang ditujukan kepada seorang murid, Qûnawî menyatakan bahwa Awhad al-Dîn adalah gurunya "dalam beberapa hal, dan selama dua tahun di Syiraz aku bersahabat dengannya dan menjadi pembantunya."[69] Akhirnya, hubungan itu diperkuat dalam *silsilah qâsimiyyah* yang diabadikan dalam karya Murtadhâ Zabîdî, *'Iqd al-Jawhar al-Tsamîn.*[70]

Nah, kita mulai memahami mengapa Qûnawî memainkan peran penting sebagai "persimpangan jalan" dalam penyampaian ajaran Ibn 'Arabî kepada gnostisisme Syiah. Sebenarnya dia adalah penerima warisan spiritual ganda—Arab dari Ibn 'Arabî, Iran dari Awhad al-Dîn—yang membuatnya menjadi titik simpul di antara

---

67 *Futûhât*, I, h. 127, alih bahasa Henry Corbin dalam *Spiritual Body and Celestial Earth*, h. 140.

68 W. Chittick "The Last Will and Testament of Ibn 'Arabî's foremost Disciple", *Sophia Perennis*, IV, i, h. 53.

69 Wawancara pribadi bersama W. Chittick.

70 Murtadhâ al-Zabîdî (w. 1790), seorang India, menulis *Tâj al-'Arûs* dan sebuah ulasan terkenal atas *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Dia juga menulis dua buah risalah—*'Iqd al-Jawhar al-Tsamîn* dan *Ithâf al-Ashfiyâ'*—yang sekadar memuat daftar silsilah. Lihat, silsilah yang disusun kembali dalam Apendiks 5, bawah.

kedua aspek esoterisme Islam. Dia sendiri sering mengatakan, "Aku telah merasakan air susu dari dua orang ibu!"[71] Selain pengaruh dari Kirmânî, dia juga dipengaruhi oleh sufi Iran lain, khususnya Jalâl al-Dîn Rûmî (w. 672/1273). Menurut sejumlah sumber, Qûnawî memiliki hubungan yang erat dengannya.[72] Henry Corbin tampaknya merupakan salah seorang pakar pertama yang mengapresiasi signifikansi utuh dari hubungan ini:

> Persahabatan ini sejatinya adalah penyebab dari suatu signifikansi mendasar karena menjadikan Shadr al-Dîn jembatan penghubung antara Syekh al-Akbar dan penulis mahakarya *Matsnawî* itu ... Sekilas ajaran Jalâl al-Dîn Rûmî dan ajaran Ibn 'Arabî sepertinya mencerminkan dan mengekspresikan dua buah bentuk spiritualitas yang berbeda ... tetapi terus-menerus menekankan perbedaan antara bentuk spiritualitas Mawlânâ dan bentuk yang dimiliki oleh spiritualitas Ibn 'Arabî, berarti tetap berkutat pada tingkat pemahaman yang sama sekali semu. Makna teofani yang sama, itulah yang mengilhami keduanya, nostalgia akan keindahan yang sama, penyingkapan cinta yang sama.[73]

Kebetulan kita juga mengetahui bahwa Shadr al-Dîn memiliki hubungan dengan dua orang murid Najm al-Dîn Kubrâ (w. 618/1221): Sa'd al-Dîn ibn Hamawayh (w. 650/1252), tokoh yang menjadi sahabatnya di Aleppo,[74] dan Najm al-Dîn Râzî yang pernah bertemu dengannya di Konya;[75] dan bahwa dia tetap berhubungan dengan filsuf Nashîr al-Dîn al-Thûsî (w. 672/1273).[76] Akan te-

---

71 *Manâqib...Kirmânî*, h. 87.

72 *Nafahât al-Uns*, h. 557: Aflâkî, *Manâqib al-'Arifîn*, terjemahan Prancis oleh C. Huart, *Les Saints des Derviches tourneurs*, Paris, 1978, h. 249, 271, 272, 281, 282, 291, 307, 308, dst., dan II, h. 97: Rûmî mengusulkan agar Qûnawî dipilih untuk menyembahyangi jenazahnya.

73 *L'Imagination créatrice*, h. 61 (terjemahan Inggris, *Creative Imagination*, h. 70).

74 Bdk. misalnya, Jandî, *Syarh al-Fushûsh*, h. 107–8: Jâmî, *Nafahât al-Uns*, h. 429.

75 *Nafahât al-Uns*, h. 435.

76 W. Chittick, "Mysticism versus Philosophy in earlier Islamic History: the al-Thûsî, al-Qûnawî correspondence", *Religious Studies*, Cambridge University Press, 1981, h. 87–104.

tapi, selain signifikansi hubungan ini, haruslah dikatakan bahwa pengaruh Mawlânâ atau Kirmânî terhadap perkembangan dan pertumbuhan intelektual Qûnawî agaknya kurang penting jika dibandingkan dengan pengaruh Syekh al-Akbar atas dirinya. Apakah dia sebenarnya anak tiri Ibn 'Arabî atau bukan pada akhirnya tidak penting. Tidak mungkin dibantah bahwa sejak awal mereka memiliki hubungan yang erat, dan sikap saling menyayangi di antara mereka sangatlah kuat: Ibn 'Arabî sering menyatakan hal itu kepada Syekh Kirmânî, dan membuktikannya dengan mempersembahkan naskah kedua *Futûhât* bagi Qûnawî[77] (versi pertama dipersembahkan kepada putra sulungnya). Sedangkan Qûnawî, begitu juga, mengungkapkan kecintaannya pada sejumlah bagian *dalam* tulisan-tulisannya[78] dan bahkan *melalui* seluruh tulisannya.

> Maksud Syekh [Ibn 'Arabî] dalam soal *wahdah al-wujûd* hanya dapat dipahami sedemikian rupa sehingga selaras dengan akal (*'aql*) dan agama (*syar'*) melalui kajian atas karya-karya Shadr al-Dîn dan dengan cara memahaminya sebagaimana mestinya.[79]

Pernyataan yang dikemukakan oleh Jâmî ini—dia sendiri adalah seorang pengulas Ibn 'Arabî—dengan sangat jelas menunjukkan kedudukan penting Qûnawî sebagai penerjemah ajaran Ibn 'Arabî.[80] Sebenarnya, terlepas apakah seluruh tulisan itu benar-benar ditulis dalam bentuk ulasan atau bukan, semua tulisan Qûnawî

---

77 *Histoire et classification*, h. 202

78 Dalam hal ini, risalahnya berjudul *al-Nafahât al-Ilâhiyyah* menjadi sebuah dokumen yang sangat berharga karena merupakan satu-satunya tulisan Qûnawî yang di dalamnya dia menjelaskan pengalaman spiritualnya sendiri dan hubungan "anumertanya" dengan Syekh al-Akbar. Hal ini akan dijelaskan kemudian.

79 *Nafahât al-Uns*, h. 556.

80 Selain tesis Ruspoli (*La Clé du monde suprasensible*, Paris IV, 1978), satu-satunya karya yang mengupas Qûnawî disusun oleh W. Chittick. Terhadap dua artikelnya yang disebutkan di atas, artikel berikut perlu ditambahkan: "Shadr al-Dîn Qûnawî on the Oneness of Being", *International Philosophical Quarterly*, New York-Namur 1981, II, h. 171–84, dan "The Five Divine Presences: from al-Qûnawî to al-Qusyayrî', *Muslim World*, Hartford 1982, LXXII.2, h. 107–28.

memang menjelaskan dan memperkaya gagasan-gagasan utama dalam ajaran Ibn 'Arabî. Ini meniscayakan bahwa karya-karya itu menorehkan jejak mendalam terhadap perkembangan mazhab Ibn 'Arabî secara keseluruhan, sedemikian rupa sehingga tidaklah berlebihan mengatakan bahwa "di negeri-negeri Timur-Islam ... pengaruh Qûnawî melalui tulisan-tulisannya dan tulisan murid lapis pertamanya begitu besar, sehingga Ibn 'Arabî selalu dilihat menurut penglihatannya."[81] Shadr al-Dîn benar-benar tidak hanya sekadar memberikan bentuk dan bingkai yang tepat bagi ajaran Ibn 'Arabî, melainkan juga memberinya nama *wahdah al-wujûd*, "Kesatuan Wujud". Ungkapan ini memang berguna karena menawarkan penjelasan yang sederhana dan memudahkan tentang ajaran Ibn 'Arabî, tetapi istilah ini juga sangat reduktif dan memberi para pengkritik Ibn 'Arabî senjata yang mematikan. Secara umum, dengan menyistematisasi pemikiran Ibn 'Arabî, Qûnawî telah membuatnya menjadi semakin rentan menghadapi serangan kaum eksoterik (*ahl al-rusûm*). Di antara semua karya Qûnawî—yang menurut W. Chittick berjumlah nyaris mencapai 25 buah[82]—tak pelak lagi *Miftâh al-Ghayb* dan *I'jâz al-Bayân* merupakan karya yang paling sering dibaca dan paling sering dikaji. *Miftâh al-Ghayb*, yang beberapa tahun ini terbit dalam sebuah edisi kritis,[83] membahas bermacam persoalan metafisika yang dikemukakan oleh Syekh al-Akbar, sedangkan *I'jâz al-Bayân*, yang telah dua kali dicetak ulang,[84] berisi ulasan orisinal tentang surah al-Fâtihah. Namun ada satu risalah lain yang ditulis Qûnawî dan tak lama lagi akan menjadi sebuah edisi kritis: *Nafahât Ilâhiyyah*, yang dikomentari Jâmî: "Katakan bahwa siapa pun yang ingin mempelajari kesempurnaan Qûnawî di Jalan ini, hendaknya membaca karyanya, *Nafahât Ilâhiyyah*, karena di dalam karya ini dia me-

---

81 W. Chittick, "Last Will and Testament", h. 43.

82 Ibid., h. 47.

83 Ruspoli, *La Clé du monde suprasensible*. Perlu ditambahkan bahwa, entah "kritis" atau tidak, edisi itu menyisakan banyak hal yang masih sangat diharapkan, dan untuk melengkapi terjemahan ini diperlukan perbaikan menyeluruh.

84 Di Hyderabad pada 1949 dan di Kairo pada 1969.

nuliskan banyak keadaan spiritualnya, ekstase, penyingkapan dan wahyu."[85] Dengan membaca karya ini,[86] kita akan menemukan bahwa setelah kematian gurunya, Shadr al-Dîn tetap menjalin hubungan dengan para pengikut utama Ibn 'Arabî. Karya ini, misalnya, berisi teks surat-surat yang ditulisnya kepada *qâdhî* Ibn Zakî ("pelindung" dan penolong Ibn 'Arabî di Damaskus) dan putra Ibn 'Arabî, Sa'd al-Dîn (dalam salah satu surat dia mengeluhkan tidak adanya kabar darinya "meskipun aku melihatmu di mana pun engkau berada") dan 'Imâd al-Dîn.

Namun, kemungkinan besar melalui perantara murid-murid Iran yang mempelajari karya-karya Ibn 'Arabî di bawah bimbingannya, Shadr al-Dîn membantu penyebaran pemikiran Ibn 'Arabî di Iran dan Turki. Dalam hal ini, tiga orang muridnya secara khusus memainkan peran yang sangat penting: Fakhr al-Dîn 'Irâqî (w. 688/1289),[87] penulis karya terkenal *Lama'ât* (*Kilasan Cahaya Ilahi*) yang diilhami oleh kajiannya atas *Fushûsh al-Hikam*; Sa'd al-Dîn Farghânî (w. 700/1300),[88] yang menyusun sebuah ulasan atas karya Ibn al-Farîdh, *Tâ'iyyah al-Kubrâ*; dan Mu'ayyad al-Dîn Jandî (w. 700/1300),[89] penulis sebuah ulasan besar atas *Fushûsh* yang mengilhami para pengulas masa berikutnya, seperti Qâsyânî (w. 730/1329) dan muridnya, Qaysharî (w. 761/1359). Meski demikian, memandang Qûnawî hanya sebagai seorang teoretisi dan kurang lebih sebagai penerjemah setia atas ajaran Ibn 'Arabî jelas keliru. Dia juga seorang guru spiritual, seorang "pewaris Akbar" (*wârits Akbarî*) dan penyampai *rûhâniyyah* atau pengaruh spiritual Syekh al-Akbar. Dalam hal ini pun telaah atas *silsilah* itu meng-

---

85 *Nafahât al-Uns*, h. 556.

86 Diterbitkan di Teheran pada 1416/1898, namun saya telah memeriksa manuskrip itu di Bibliothèque Nationale, MS 1354, ff°8 3–138.

87 Mengenai 'Irâqî bdk. *EI²* s.v. 'Irâqî; Sa'îd Nafîsî, *Ta'rîkh-e nazhm a nashr dâr irân*, Teheran 1345/1965, I, h. 164 dst, dan *Kulliyyât-i syaykh Fakhr al-Dîn ... 'Irâqî*, Teheran 1335; Fakhr al-Dîn 'Irâqî, *Divine Flashes*, alih bahasa dan pengantar oleh W. Chittick dan P. Lamborn Wilson, New York, 1982.

88 Mengenai Farghânî, bdk. Jâmî, *Naqd al-Nushûsh fî Syarh Naqsy al-Fushûsh*, edisi kritis W. Chittick, Teheran 1977, terutama pengantar Prof. Ashtiyânî, h. 35; *Nafahât al-Uns*, h. 559–61.

89 Mengenai Jandî, lihat pengantar Prof. Ashtiyânî atas edisi *Syarh al-Fushûsh*.

ungkapkan kedudukan penting yang dimilikinya dalam penyampaian *khirqah akbariyyah*.[90]

Kini jelaslah mengapa persahabatan antara Syekh al-Akbar dan ayah Qûnawî, dan persahabatan mereka di Anatolia, dalam jangka panjang mendatangkan pengaruh yang penting terhadap orientasi umum mazhab Ibn 'Arabî dan perkembangan tasawuf di belahan Timur dunia Islam. Tetapi, dalam jangka pendek, persahabatan itu juga berdampak pada politik Bani Saljuk di Anatolia. Dalam hal ini kami membaca kesaksian Ibn 'Arabî sendiri, yang pada berbagai bagian tulisannya menyebut hubungannya dengan Raja Kaykâ'ûs (w. 615/1218).[91] Satu-satunya keterangan mengenai hubungan ini, yang diabadikan oleh para sejarawan, adalah sebuah anekdot yang mengisahkan bahwa sultan Saljuk menghadiahkan sebuah rumah kepada Ibn 'Arabî, namun kemudian Ibn 'Arabî menyedekahkannya kepada seorang pengemis.[92] Sebelum kita membahas hubungan yang sesungguhnya antara syekh dan raja secara lebih terperinci, perlu diingat bahwa meski Kaykâ'ûs merupakan penentang Dinasti Ayyûbiyyah,[93] Ibn 'Arabî sendiri sejalan dengan mereka dalam beberapa hal: bahwa Kaykâ'ûs menyerang Syria Utara dalam usaha brutalnya untuk merebut Aleppo; bahwa dia dituduh menjalin kerja sama terselubung dengan kaum Frank dan secara umum terlalu bersimpati kepada orang-orang Kristen.[94] Hal terakhir ini tampaknya diperkuat oleh kritik yang ditujukan Ibn 'Arabî kepadanya, seperti akan kita lihat.

Tak ada bukti yang menunjukkan bahwa Ibn 'Arabî menjalin hubungan dengan ayah Kaykâ'ûs, Kaykhusraw, yang berkuasa atas Anatolia sejak kedatangannya di kawasan itu pada 602/1205. Tetapi, kemungkinan Majd al-Dîn mengantar Ibn 'Arabî ke istana

---

90 Lihat silsilah yang terdaftar dalam Apendiks 5.

91 Bdk. *Fut.*, IV, h. 533, 547; *Muhâdharah*, II, h. 241, 260.

92 Lihat, misalnya, *Wâfî*, IV, h. 171.

93 Misalnya, dia menyerang al-Malik al-Asyraf dan dipukul olehnya pada 615 H. Bdk. *From Saladin to the Mongols*, h. 160; mengenai Kaykâ'ûs sendiri, *EI²* s.v.

94 Bdk. *From Saladin to the Mongols*, h. 440–41. Abû Syâmah menuduh Kaykâ'ûs menghasut kaum Frank untuk menyerbu Damietta (bdk. *Tarâjim*. h. 113)—sebuah penjelasan yang tampaknya dilupakan Asín Palacios.

Bani Saljuk selama kekuasaan Kaykhusraw, dan persahabatannya dengan Kaykâ'ûs dimulai sejak periode ini. Bagaimanapun juga, sebuah bagian dalam *Futûhât*[95] membuktikan bahwa sejak tahun 609 H—hanya setahun setelah Kaykâ'ûs naik tahta—ia sudah saling berkirim surat dengannya. Seperti dengan yakin ditulis Asín Palacios, surat-surat Ibn 'Arabî kepada sultan Rûm mengingatkan surat-menyurat seorang ayah kepada putranya ketimbang surat rakyat kepada pemimpinnya; dalam salah satu surat, Ibn 'Arabî secara khusus menyebut dirinya sebagai "ayah" (*wâlid*) Kaykâ'ûs.[96] Sampai di sini kita boleh tidak menyepakati pandangan Asín Palacios, karena dia kemudian menyatakan penolakan terhadap nasihat Ibn 'Arabî dalam salah satu suratnya kepada Kaykâ'ûs tentang kaum Kristen. Dia berhak atas reaksinya. Karena datang dari seorang pastur saleh yang dididik dalam sebuah seminari di Semenanjung Iberia pada abad ke-19, reaksi ini dapat dimaklumi. Namun, ketika dia menyatakan bahwa "*Futûhât* mengobarkan kebencian politis terhadap kaum Kristen",[97] tak ada satu pun pembaca Ibn 'Arabî yang akan menghiraukannya. Para sejarawan pun terheran-heran mendapati Asín Palacios kemudian menegaskan—dengan sangat gegabah dan tanpa mengemukakan bukti—bahwa alasan Ibn 'Arabî kembali ke Anatolia pada tahun 612 H adalah "untuk mengawasi kebijakan anti-Kristen Kerajaan". Lalu apa yang sebenarnya dikatakan Syekh al-Akbar dalam surat terkenal tentang status kaum zimi yang, seperti dijelaskannya sendiri, ditulisnya kepada Kaykâ'ûs sebagai jawaban atas sebuah surat yang dikirimkan kepadanya oleh sultan pada 609 H?[98] Setelah mengingatkan Kaykâ'ûs bahwa sebagai sultan dia merupakan wakil (*nâ'ib*) Allah di muka bumi, dan karenanya bertanggung jawab atas kelaliman yang terjadi di wilayah kekuasaannya, Ibn 'Arabî menuntut perhatian sultan terhadap keadaan kaum kristiani di negerinya.

95 *Fut.*, IV, h. 547.

96 *Muhâdharah*, II, h. 260.

97 *Islam cristianizado*, h. 94.

98 Teks surat itu terdapat dalam *Fut.*, IV, h. 547; *Muhâdharah*, II, h. 260–61; *Islam cristianizado*, h. 94.

> Hal terburuk yang dialami Islam dan umat muslim di wilayah kekuasaan Anda adalah suara lonceng, merajalelanya kekafiran, menguatnya kemusyrikan, dan hilangnya hukum yang ditetapkan *amîr al-mu'minîn* 'Umar ibn al-Khaththâb terhadap kaum zimi: bahwa baik di kota maupun di daerah sekitarnya, mereka tidak diizinkan membangun gereja baru, biara atau asrama para rahib; bahwa mereka tidak boleh memperbaiki bangunan semacam itu bila roboh; bahwa mereka tidak boleh menghalangi umat muslim untuk mendapatkan makanan dan perlindungan di gereja mereka hingga batas waktu tiga hari; bahwa mereka tidak boleh menyembunyikan mata-mata; bahwa mereka tidak boleh melakukan makar terhadap umat muslim; bahwa mereka tidak boleh mengajarkan Alquran kepada anak-anak mereka; dan bahwa mereka tidak boleh mempertontonkan kemusyrikan mereka di hadapan umum ...

Pendek kata, Ibn 'Arabî hanya meminta sultan Saljuk untuk melaksanakan prinsip-prinsip yang secara tradisional (terlepas dari kenyataan bahwa menghubungkan pelembagaan hukum ini kepada Khalifah 'Umar secara historis masih dapat dipersoalkan) menata hubungan kaum muslim dengan ahlul kitab; dengan kata lain, melaksanakan syariat dengan sebenar-benarnya. Sikap semacam itu mungkin saja mengejutkan dewasa ini. Namun, bagi seseorang yang memandang dirinya sebagai pembela syariat *par excellence*, yang diamanatkan oleh Allah untuk melindunginya, sikap ini muncul bukan dari kebencian, melainkan dari niatan tulus untuk melihat agama dihormati dalam setiap perikehidupan semua orang. Demikian pula, ketika Ibn 'Arabî menyatakan di berbagai kesempatan bahwa tidaklah patut bagi seorang muslim untuk pergi atau tinggal di Yerusalem jika kota itu diperintah oleh kaum Kristen,[99] maka niatan utamanya adalah menghindari agar Islam dan kaum muslim tidak direndahkan.[100] Tetapi, terlepas dari semua pertimbangan ini, harus kita ingat bahwa Ibn 'Arabî menulis surat itu tatkala Kristen menimbulkan ancaman terhadap

---

99 *Fut.*, IV, h. 460. Dengan jelas ia menyebutkan status Yerusalem setelah Kâmil merebutnya dari Frederick II pada 626 H.

100 Ibn 'Arabî juga mendasarkan keputusannya atas sabda Nabi ketika beliau menyatakan, "Aku terbebas dari kewajiban terhadap seorang muslim yang tetap berada di antara orang-orang kafir" (Abû Dâwûd, *Jihâd*, h. 95).

Islam. Sementara hari demi hari, orang-orang Kristen Spanyol berhasil menguasai lebih banyak kawasan di Andalusia dan, pada tahun yang sama saat surat itu ditulis (609/1212), menghancurkan kaum muslim di Las Navas de Tolosa, di Timur kaum Frank masih menduduki sebuah wilayah *dâr al-islâm* dan Byzantium tetap menikmati kekuasaannya. Tokoh yang berkirim pesan kepada Kaykâ'ûs bukanlah seseorang dengan kepribadian pembenci: dia adalah seorang muslim yang benar-benar tersiksa lantaran penaklukan yang dilakukan bala tentara Kristen, dan mencemaskan adanya kolusi dengan tentara seagama mereka.

Anatolia menandai tahapan penting dalam pengembaraan Ibn 'Arabî di Timur: kita telah memahami alasannya, dan akan segera menemukan alasan yang lain. Memang benar ini bukan satu-satunya tahapan. Tak ada upaya yang dilakukan di sini untuk menelusuri kembali perjalanan itu dan kronologi semua pergerakannya dalam masa yang panjang ini,[101] pergerakan yang sebenarnya dapat direkonstruksi kembali dengan tingkat ketepatan yang tinggi karena adanya *samâ'* maupun keterangan yang tercantum dalam tulisan-tulisan Ibn 'Arabî. Hanya saja, kita perlu mencoba membatasi fase terpenting dalam masa pengembaraan ini.

Pada 601 H, Ibn 'Arabî meninggalkan Hijaz menuju Asia Kecil bersama-sama Habasyî dan Qûnawî. Setelah kunjungan singkat ke Baghdad—yang disinggahinya selama dua belas hari, seperti kemudian diceritakan Ibn al-Najjâr[102]—ia singgah sebentar di Mosul. Di sana, seperti telah kita ketahui, pada 601/1204, ia menerima penahbisan keempat dengan *khirqah*: kali ini *khirqah* Khadhir disampaikan kepadanya oleh seorang murid Qadhîb al-Bân. Di Mosul pula ia menyusun *al-Tanazzulât al-Mawshiliyyah* tentang rahasia salat dan wudu; dan di sana pula ia berkenalan dengan seorang tokoh yang agak aneh, Abû al-Hasan Tsâbit ibn 'Antar (atau 'Anbar) al-Hillî.[103] Penilaian yang diberikan para se-

---

101 Lihat daftar kronologis pada Apendiks I.

102 *Nafh*, II, h. 162; *Wâfî*, IV, h. 178.

103 *Muhâdharah*, I, h. 7; II, h. 184; *Fut.*, III, h. 17; *Ijâzah*, h. 179.

jarawan terhadap tokoh ini—mereka menyebutnya pendusta, bodoh, berperangai buruk, pengkhianat, dan tukang fitnah[104]—sangatlah keras dan pedas sehingga sulit untuk menjelaskan bagaimana Ibn 'Arabî memandangnya "manusia yang paling taat dan paling mulia" (*min azhadi al-nâs wa asyrafihim*).[105] Kesulitan itu diperparah lagi karena, selain memalsukan karya Abû Tammâm, *Hamâsah*, Ibn 'Antar juga memalsukan ayat Alquran—sesuatu yang dalam Islam biasanya dianggap sebagai sebuah kejahatan. Kebetulan kami mengetahui bahwa dia membacakan sebagian "surah" dari karya ini kepada Ibn 'Arabî, yang mengakui dalam hal ini bahwa orang itu memang menderita "gangguan jiwa" (*kâna fî mizâjihi ikhtilâl*).[106]

Untuk melanjutkan perjalanannya, Ibn 'Arabî menyeberangi Jazirah dan mampir di Dunaysir.[107] Di sana (meskipun mungkin tidak pada kunjungan pertama, tetapi pada kesempatan lain) ia bertemu dengan dua orang yang termasuk golongan spiritual yang sangat istimewa. Salah seorang di antaranya, 'Umar al-Farqawî, termasuk kelompok "*niyyâtiyyah*" atau "orang-orang yang memiliki niatan teguh";[108] ciri khas kelompok manusia ini adalah selalu menjaga dan mengawasi niat mereka. Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa mereka berada "di hati Yûnus" (*'alâ qalb Yûnus*) dan selalu merasa sedih. Tokoh lainnya, al-Rajabî al-Khatharî, seperti disiratkan nisbahnya, termasuk golongan "manusia bulan Rajab" (*al-rajabiyyûn*).[109] Kelompok manusia ini dijuluki demikian karena mereka hanya dikuasai oleh tingkatan spiritual yang berhubungan dengan

---

104 Bdk. misalnya, *Tarâjîm*, h. 52; *Syadzarât*, V, h. 4–6.

105 *Fut.*, III, h. 17

106 Ibid.

107 Ibn 'Arabî menyebutkan perjalanannya melalui Diyâr Bakr beberapa kali dalam *Futûhât* (bdk. misalnya I, h. 213, II, h. 8, 15, IV, h. 225). Meskipun dalam semua bagian ini ia tidak menyebut tarikh, namun tentulah pada tahun 601/1204 ia menyeberangi Jazirah dalam perjalanannya dari Mosul ke Sivas dan bertolak ke Konya melewati Malatya.

108 *Fut.*, I, h. 213. Perlu diingat bahwa Ibn Mujâhid dan Ibn Qassûm juga termasuk dalam golongan yang sama.

109 Ibn 'Arabî menutur pertemuannya dengan "*rajabî*" ini dalam *Fut.*, II, h. 8; *Muhâdharah*, I., h. 245–46, juga *Durrah* (*Sufis of Andalusia*, h. 160), di mana ia hanya menyebutkan namanya. Bdk. juga *Seal of the Saints*, h. 105.

keadaan mereka selama bulan Rajab: pada bulan ini mereka tidak mampu bergerak sama sekali. "Tetapi, bagi sebagian di antara mereka, sesuatu yang mereka tangkap melalui wahyu intuitif selama bulan Rajab tetap tampak sepanjang tahun itu ... ".[110] Itulah yang dialami tokoh kita dari Dunaysir, yang berdagang sayur-mayur dan memiliki kekuatan aneh membongkar kedok kaum Syiah ekstrem (*rawâfidh*) ketika mereka menyamar sebagai kaum Suni dan melihat mereka dalam wujud seekor babi.[111] Seperti dengan tepat dikemukakan oleh Michel Chodkiewicz, Ibn 'Arabî tidak akan pernah menceritakan anekdot semacam itu jika dia memiliki kecenderungan—meskipun rahasia—kepada paham Syiah, seperti yang sering dengan tegas dinisbahkan oleh Henry Corbin dan murid-muridnya. Dalam hal ini kiranya perlu menggarisbawahi fakta bahwa Ibn 'Arabî menyebut empat khalifah pertama sebagai pengemban jabatan Kutub—jabatan tertinggi dalam hierarki kewalian—selama masa kekuasaan mereka.[112] Hal ini memastikan kecintaannya yang besar dan tulus terhadap mazhab Suni. Kritiknya yang keras terhadap Syiah yang, menurutnya, telah disesatkan setan (*syaithân*) dalam kecintaan mereka yang berlebihan terhadap *ahl al-bayt* (keluarga dekat Nabi)[113] jelas menunjukkan kesimpulan serupa.

Meskipun tidak ada rujukan eksplisit terhadap kenyataan ini dalam tulisan Ibn 'Arabî, namun ada dua keterangan yang memungkinkan kita untuk menyatakan bahwa pada 602/1205 untuk pertama kalinya ia berkunjung ke Syria. *Pertama,* kita mengetahui bahwa pada bulan Safar 602 H, ia berada di Konya dan delapan bulan kemudian, tepatnya hari Rabu 14 Syawal, ia berada di Hebron.[114] Dalam perjalanan dari Anatolia ke Palestina, tentu ia akan melewati Syria. *Kedua,* dalam *Futûhât,* Ibn 'Arabî menyatakan bahwa ia telah bertemu dengan Mas'ûd al-Habasyî,[115] "si penggila

---

110 *Fut.*, II, h. 8; *Seal of the Saints*, h. 105–106.

111 *Fut.*, II, h. 8; dalam *Muhâdharah*, II, h. 246 mereka terlihat sebagai anjing.

112 Bdk. misalnya, *Fut.*, II, h. 6.

113 *Fut.*, I., h. 282; bdk. juga III, h. 138.

114 *Kitâb al-Yaqîn* (R.G § 834). MS. Yahya Efendi 2415, ff°8 124b–125.

115 *Fut.*, I, h. 250; II, h. 522.

Allah" terkenal (*muwallah*) yang tinggal di Damaskus dan wafat pada 15 Syawal 602.[116] Ini berarti, Ibn 'Arabî tentu berada di Syria sebelumnya pada tahun 602, kira-kira antara bulan Safar dan Syawal.

Ketika pertama kalinya tiba di Syria—negeri yang kemudian dipilihnya sebagai tanah air—Ibn 'Arabî telah merasakan "cinta gila", hasrat gila yang membelenggu hati meskipun hati itu sendiri tidak mampu menamai apa pun objek cintanya. Seperti ditulisnya dalam *Futûhât*:

> Cinta paling mulia yang pernah kurasakan adalah cinta yang membuat seseorang merasakan hasrat batin, hasrat bergelora, takluk dan hening, yang membuat orang tidak dapat makan dan tidur, membuatnya tak tahu untuk siapa atau karena siapa ... Aku merasakannya sendiri ketika pertama kali aku tiba di Syria.[117] Aku merasakan hasrat aneh (*maylan majhûlan*) selama beberapa saat, di tengah-tengah pengembaraan spiritual dan imajinal dalam bentuk ragawi (*fî qishshah ilâhiyyah mutakhayyilah fî shûratin jasadiyyah*) ... aku mencintai, namun aku tak tahu siapa yang kucintai. Adakah Kekasihku Penciptaku, ataukah Dia citraku? ... Pernahkah seorang pecinta mengatakan hal ini?[118]

Selama masa ini dan secara sangat harfiah, Ibn 'Arabî ditaklukkan oleh cinta, tepatnya ditaklukkan oleh Allah: ia bahkan tak dapat duduk di atas meja tanpa melihat-Nya pada ujung yang lain.

> Daya imajinalku telah mencapai sebuah tahapan di mana cintaku mampu memberi Kekasihku bentuk ragawi di depan mataku sendiri, seperti halnya Jibrîl bertajasum di hadapan Rasulullah. Aku tidak dapat melihat-Nya, namun Dia akan berbicara padaku, dan

---

116 *Tarâjim*, h. 54.

117 Tetapi, cukup beralasan untuk meragukan apakah ungkapan "*al-syâm*" yang digunakan Ibn 'Arabî dalam hal ini merujuk pada Syria yang sesungguhnya atau justru—seperti sering terjadi pada zamannya—pada Syro-Palestina. Di sini, berbagai peristiwa tersebut terjadi pada 598 H, ketika Ibn 'Arabî melewati Palestina untuk pertama kalinya, dan bukan pada 602 H.

118 *Fut.*, II, h. 123–24. Kutipan ini termaktub dalam sebuah bab panjang tentang "Tempat cinta" yang telah diterjemah ke dalam bahasa Prancis oleh M. Gloton, *Traité de l'amour*, Paris, 1986.

aku akan mendengarkan-Nya dan memahami apa yang dikatakan-Nya. Demikianlah, selama beberapa hari Dia membuatku sama sekali tidak dapat makan. Setiap kali dihidangkan makanan di atas meja agar kumakan, Dia akan berdiri di depannya, menatapku, dan mengatakan padaku kata-kata yang dapat kudengar dengan telingaku! Tentu saja aku akan berhenti makan. Aku bahkan tidak merasa lapar karena aku diberi makan oleh-Nya [secara harfiah "aku dikenyangkan oleh-Nya"] sedemikian rupa sehingga aku bertambah gemuk hanya karena menatap-Nya; demikianlah, Dia menjadi pengganti makanan. Para sahabat dan keluargaku heran melihatku bertambah gemuk meskipun sama sekali aku tidak menyentuh makanan. Ini benar-benar berlangsung selama beberapa hari, dan aku tak makan tanpa merasa lapar atau dahaga. Namun, Dia berada di depanku setiap saat, tak peduli aku berdiri, duduk, berkeliling atau diam.[119]

Sejak saat itu, Ibn 'Arabî sanggup berpuasa terus-menerus (*wishâl*), seperti Nabi.[120] Seperti sering dikatakannya dalam *Futûhât*:[121]

Aku sendiri menjalankan puasa terus menerus. Aku melewati malam tanpa berbuka puasa, dan Tuhankulah yang memberiku makan dan menghilangkan dahagaku setelah selama bermalam-malam aku berpuasa tanpa berbuka. Di pagi hari aku menjadi sangat bertenaga dan tak berhasrat untuk menyantap makanan. Banyak orang bahkan dapat mencium aroma makanan yang diberikan Tuhanku kepadaku. Mereka dibuat takjub oleh kelezatan aromanya dan bertanya: "Dari mana engkau dapatkan aroma makanan ini? Kami tak pernah mencium aroma makanan apa pun seperti ini."

Tanpa kenal lelah, Ibn 'Arabî melanjutkan perjalanannya. Setelah menetap sementara di Palestina, tempat ia menulis beberapa risalah pada 602/1206,[122] ia bergabung dengan Ahmad al-Harîrî

---

119 *Fut.*, II, h. 325.

120 Nabi bersabda mengenai hal ini, "Aku tidaklah seperti kamu: pada malam hari, Tuhanku memberiku makan dan menghilangkan dahagaku" (Bukhârî, *shaum*, 48, 49, 60). Mengenai penafsiran Ibn 'Arabî atas hadis ini, bdk. *Fut.*, I, h. 638, 657.

121 *Fut.*, I, h. 638.

122 Lihat daftar kronologis, Apendiks I.

di Kairo pada 603/1207[123] sebelum berangkat ke Mekah sekali lagi pada 604/1207.[124] Kami tidak mengantongi informasi tentang kegiatannya selama tahun 605 H; mungkin saja ia tinggal di Hijaz. Kami baru menyusulnya kembali pada tahun 606 H di Aleppo,[125] namun lagi-lagi kehilangan jejak hingga tahun 608/1212. Pada tahun itu, tepatnya tanggal 11 Ramadan 608, ketika di Baghdad, Ibn 'Arabî bermimpi melihat pintu-pintu langit terbuka dan khazanah rahasia Ilahi (*khazâ'in al-makr al-ilâhî*) menumpahkan isinya ke bumi "bagaikan hujan". "Aku lari dari rahasia itu, dan kulihat bahwa rahasia ini hanya dianugerahkan melalui pengetahuan tentang Ketentuan-ketentuan Agama."[126] Mungkin selama tinggal di Baghdad untuk kedua kalinya (kecuali jika kita menetapkan tarikh peristiwa ini pada kunjungan pertamanya di tahun 601 H), Ibn 'Arabî secara kebetulan berpapasan jalan dengan khalifah, yang ketika itu tengah mengendarai kuda. Dia juga tidak menyebutkan nama khalifah itu, hanya saja kemungkinan dia adalah al-Nâshir, yang berkuasa antara tahun 580 dan 622 H.

> Suatu hari ketika aku sedang berjalan-jalan bersama sahabat-sahabatku, kulihat khalifah melintas di jalan kami. Kami segera menjauh, dan aku berkata pada muridku: "Barang siapa di antara kalian ingin menyalaminya [sebelum khalifah menyampaikan salamnya kepadamu] aku akan memandangnya hina!" Ketika dia dengan kudanya tepat berada di depan kami, dia mengharapkan agar kami menyalaminya karena itulah yang lazim dilakukan orang di depan para raja dan khalifah. Namun, kami diam saja. Lalu dia melihat ke arah kami dan mengucapkan salam kepada kami keras-keras. Serempak kami semua menjawab salamnya ... [127]

Sekali lagi perlu dikemukakan kerancuan pendekatan Asín Palacios, karena dalam mengomentari peristiwa ini, dia membicara-

---

123 *Rûh, samâ'* § 9.

124 *Fut.*, II, h. 376.

125 *Kitâb al-Tajalliyât, samâ'* § 2.

126 *Fut.*, II, h. 530; *Muhâdharah*, II, h. 271; Bdk. W. Chitticik, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, 1989, h. 267–68.

127 *Fut.*, IV, h. 492.

kan "sikap tak sopan" Ibn 'Arabî dan "semangatnya melakukan pemberontakan".[128] Sebenarnya, sejak awal Ibn 'Arabî menyatakan bahwa sikap yang dianutnya sejalan dengan kaidah dasar Sunah yang memerintahkan seorang pengendara kuda untuk mengucapkan salam terlebih dulu kepada pejalan kaki.[129] Khalifah sendiri memiliki kesimpulan yang benar, karena menurut Ibn 'Arabî dia memuji dan berterima kasih atas sikap mereka.

Menurut Osman Yahia,[130] di Baghdad dan pada tahun itu juga (608 H), Syekh al-Akbar bertemu dengan Syihâb al-Dîn Suhrawardî (w. 632/1235), penulis *'Awârif al-Ma'ârif* dan penasihat pribadi Khalifah al-Nâshir. Tetapi, meski sepenggal kutipan *Syadzarât al-Dzahab*[131] yang dijadikan dasar kesimpulan Yahia benar-benar menyebutkan percakapan pribadi antara dua guru sufi itu, ia tidak memberi petunjuk mengenai tempat atau tarikh. Sebenarnya, Ibn 'Imâd hanya mengutip laporan dari Yâfi'î (w. 768/1369) dalam karyanya, *Mir'ât al-Janân*[132]—dan Yâfi'î tampaknya adalah penulis pertama yang menyebutkan kejadian itu.

> Dua orang guru dan mursyid, Ibn 'Arabî dan Suhrawardî, saling bertemu. Mereka bersama selama beberapa saat, sambil menundukkan kepala, lalu berpisah tanpa berbicara sepatah kata. Kemudian Ibn 'Arabî ditanya: "Bagaimana pendapatmu tentang Suhrawardî?" Ia menjawab: "Dia benar-benar menguasai Sunah." Suhrawardî juga ditanya pendapatnya tentang Ibn 'Arabî, dan menjawab: "Dia adalah samudra kebenaran hakiki" (*bahr al-haqâ'iq*).

Peristiwa penting ini juga dicatat oleh al-Qârî al-Baghdâdî, yang menambahkan bahwa itu terjadi di Mekah.[133] Tetapi, sebuah bagian dalam *Futûhât* menimbulkan keraguan terhadap autentisitas anekdot itu. Pada bagian tersebut,[134] Ibn 'Arabî menyinggung

---

128 *Islam cristianizado*, h. 92.
129 Bukhârî, *isti'dzân*, 5. 6; Muslim, *salâm*, 1; *adab*, 46.
130 *Histoire et classification*, h. 98.
131 *Syadzarât*, V, h. 193–4.
132 Yâfi'î, *Mir'ât al-Janân*, 1338 H, IV, h. 101.
133 *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 29.
134 *Fut.*, I., h. 609; juga IV, h. 102.

maqâm Suhrawardî, namun tanpa mendasarkan apa yang dikatakannya atas kesan pribadi, melainkan atas kesaksian salah seorang murid Suhrawardî. Fakta bahwa ia menambahkan lafal *tarahhum* setelah menyebut nama Suhrawardî menunjukkan bahwa ia menulis beberapa lama setelah syekh itu wafat pada 632 H. Seperti biasanya, ketika Ibn 'Arabî menyebutkan seorang guru spiritual yang telah dikenalnya—dan ini secara khusus menyangkut para sufi terkenal—ia tidak lupa untuk menyebutkan fakta itu. Namun dalam kasus ini, ia tidak menyebutkan pernyataan semacam itu. Dengan mengetahui Ibn 'Arabî dan intuisi spiritualnya, kita layak menduga bahwa seandainya ia benar-benar pernah bertemu dengan Suhrawardî, betapapun singkatnya, tentu ia akan mengungkapkan *maqâm*-nya tanpa harus bersandar pada kesaksian pihak ketiga.

Akhirnya, pada satu dari kedua periode di Baghdad itu, Ibn 'Arabî berkenalan dengan dua murid Syekh 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî: 'Umar al-Bazzâz[135] (w. 608/1211) dan Abû al-Badr al-Tamâsyikî.[136] Kedua tokoh ini banyak bercerita padanya tentang Abû al-Su'ûd ibn Syibl, yang juga seorang murid terkenal Jîlânî.

Setelah Baghdad, kota apa yang dituju Ibn 'Arabî dalam pengembaraannya selama tahun 608-9 H? Kemungkinan besar, kota Mekah. Dalam karyanya *Durrah al-Fâkhirah*,[137] ia menyebutkan bahwa pada 608 H ia memakamkan salah seorang sahabatnya di Syi'b 'Ali, salah satu nama jalan yang digunakan untuk mendaki puncak Gunung Abu Qubays di Mekah.[138] Selama perbincangannya dengan Ibn Najjâr di Damaskus, Ibn 'Arabî juga mengatakan bahwa ia beribadah haji bersama serombongan jemaah (*hajjan ma'a*

---

135 Mengenai 'Umar al-Bazzâz, bdk. sketsa bibliografis D. Gril dalam *Risâlah*, h. 236.

136 Ibid., h. 235.

137 *Sufis of Andalusia*, § 58, h. 149.

138 Bdk. *Kitâb al-Istibshâr*, Casablanca, 1985, h. 5.

rakb) ketika singgah di Baghdad pada 608 H.[139] Bagaimanapun juga, kami yakin bahwa Ibn 'Arabî berada di tanah suci selama bulan Rajab, Syakban, dan Ramadan tahun 611 (1214–5) ketika ia tengah menulis *Tarjumân al-Asywâq*. Setelah menetap di Syria sambil merampungkan sebuah ulasan *Tarjumân* pada tahun itu juga, Syekh al-Akbar kembali melakukan perjalanan ke Asia Kecil. Pada awal Ramadan 612 H, ia tinggal di Sivas ketika ia bermimpi melihat kemenangan besar Kaykâ'ûs atas kaum Frank di Antiokia.[140]

> Ketika aku berada di Sivas, pada bulan Ramadan ketika sultan [Kaykâ'ûs] merebut Antiokia, aku bermimpi melihat dia membangun meriam di sekeliling benteng dan menyiapkan pelontar batu, dan kebanyakan [musuh] terbunuh. Aku menafsirkan mimpi itu, dengan menjelaskan kepada diriku sendiri bahwa batu yang dilontarkan melambangkan keberhasilan rencananya dan perwujudan harapannya, dan dia akan merebut kota itu. Segala puji bagi Allah, itulah yang terjadi. Dia menaklukkan kota itu pada hari raya Idul Fitri: dua puluh hari telah menyelang mimpiku dan kemenangannya, dan semua itu berlangsung pada tahun 612 H. Beberapa saat sebelum kemenangannya, aku menulis sebuah syair untuknya dari Malatya, yang mengabarkan ihwal mimpiku kepadanya.[141]

Seperti telah kita lihat, sejak saat itu, Ibn 'Arabî menetap selama beberapa tahun di Anatolia (*bilâd al-Rûm*), dan tampaknya tinggal lebih lama di Malatya.[142] Sebagaimana lazimnya, menetapnya Ibn 'Arabî di Anatolia dinilai sebagai dampak dari politik

---

139 *Nafh*, II, h. 163, yang di dalamnya terdapat kata-kata "*hajjan ma'a rakbin*", sedangkan dalam *Wâfî*, IV, h. 178 kami temukan "*hajjan min Makkah ma'a rakbin*". Menurut versi kedua ini, Ibn 'Arabî *kembali* dari melaksanakan ibadah haji bersama rombongan Irak. Kami tidak memiliki informasi tentang kegiatan Ibn 'Arabî antara tahun 608 dan 610 H, tetapi kira-kira pada periode ini sesekali Ibn 'Arabî harus pergi ke Anatolia, seperti yang telah kita saksikan sebelumnya, dan dari sana ke Aleppo di Syria. Di Aleppo, pada 610 H, ia membacakan kepada murid-muridnya sebuah ulasan atas *Kitâb al-Tajalliyât* (bdk. O. Yahia, *al-Masyriq*, 1966, I, h. 109).

140 Mengenai perang tersebut, bdk. *Syadzarât*, V, h. 49.

141 *Muhâdharah*, II, h. 241.

142 Secara umum inilah yang tersirat dari sejumlah *samâ'*; bdk. daftar kronologis, Apendiks 1.

Bani Saljuk (Asín Palacios) dan dampak jangka panjang dari pertumbuhan tasawuf di Timur (Henry Corbin).[143] Tampaknya dilupakan bahwa menetapnya Ibn 'Arabî mencerminkan sebuah periode paling penting dalam kehidupan spiritual dan emosional Syekh al-Akbar. Pernah, di Konya (persisnya kapan, kami tidak tahu), Ibn 'Arabî menjalani malam yang paling pahit dalam hidupnya, saat ia diberitahu tentang perbedaan antara *qadhâ'* (ketentuan azali) dan *qadar* (ketentuan yang telah terjadi).[144] "Aku merenung di Tempat ini di Konya, selama malam terpanjang yang pernah kurasakan ... Itulah saat-saat ketika aku memahami perbedaan antara *qadhâ'* dan *qadar* ..." Kelanjutan teks itu, yang ditulis dalam bentuk sepucuk surat dengan gaya bahasa puitis dan prosa liris yang ditujukan Ibn 'Arabî kepada "seorang saudara di jalan Allah"[145] untuk menjelaskan kepada orang itu ihwal pengalamannya, menyiratkan bahwa ilham khusus ini menandai puncak dari apa yang ditempuhnya dan saat-saat yang sulit. "Ketika," tulisnya kepada orang itu,

> sahabatmu memutuskan untuk menempuh jalan itu dan mencapai tujuannya, sebuah bukit terjal (*'aqabah ka'ûd*) menjadi penghalang antara dia dengan renungan dan pencapaian tujuannya ...

---

143 Bdk. H. Corbin, *Creative Imagination*, h. 69–70.

144 Mengenai perbedaan antara *qadhâ'* dan *qadar* menurut Ibn 'Arabî, bdk. *Fushûsh*, h. 131. Di sini ia menjelaskan bahwa *qadhâ'* merupakan ketentuan Allah menyangkut berbagai hal menurut apa yang diketahui-Nya tentang dan dalam berbagai hal itu (*hukm allâh fî al-asyyâ' 'alâ haddi 'ilmihi bihâ wa fîhâ*), sedangkan *qadar* merupakan "perwujudan aktual suatu hal, yang dengannya segala sesuatu ditakdirkan dengan esensi mereka, dan tak lebih dari itu. (*wa al-qadar tauqît mâ hiya 'alayhi al-asyyâ' fî 'aynihâ min ghayri mazîd...*). Kami akan menelaah perbedaan ini secara lebih saksama dalam bab berikut.

145 *Fut.*, III, h. 112-5; kutipan surat itu juga dimuat kembali dalam *Kitâb al-Kutub*, h. 55–6. Teks ini menimbulkan persoalan. Di dalamnya Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa ia bertolak dari Konya ke Dar al-Baydha' untuk menghadiri pemakaman "saudara" ini, Syihâb al-Dîn, yang wafat tak lama berselang setelah menerima surat itu. Tetapi, kota mana yang disebutkannya? (dalam karyanya, *Mu'jam*, Yâqût mencantumkan 16 tempat yang bernama Dar al-Baydha'). Tempat itu tidak mungkin Casablanca (seperti diyakini O. Yahia, yang juga membuat kesalahan dengan menarikh episode itu pada 598 H, yang berarti periode "Maghrib" Ibn 'Arabî, *Histoire et classification*, h. 96), karena Casablanca baru didirikan pada abad ke-18 (bdk. *EI²* s.v. Dar al-Baydha'), melainkan tempat lain di Anatolia atau daerah sekitarnya.

> Rasa-rasanya sulitlah bagiku untuk mendaki dan menghalau rintangan antara diriku dan pertemuan yang kuharapkan. Aku singgah sejenak di sana, pada suatu malam tanpa fajar yang membuatku tak tahu apa yang akan terjadi pada diriku. Aku mencari "tali perlindungan" (*habl al-i'tishâm*) dan berpegang pada "buhul yang kuat" (*al-'urwah al-wutsqâ*: Q.S. al-Baqarah [2]: 256). Lalu terdengar suara memanggilku, seraya mengatakan: "Pertahankan kedudukanmu saat ini!" ... Ketika aku kembali kepada diriku, aku bahagia karena mengetahui betapa derita ini telah berakhir ...

Ibn 'Arabî terlalu berteka-teki sehingga kita tidak dapat memastikan bentuk cobaan batin apa yang tengah dirasakannya. Menariknya, bertahun-tahun kemudian, Shadr al-Dîn Qûnawî benar-benar merasakan pengalaman yang sama, juga di Konya, dan, seperti dituturkannya pada kita, persis ketika usianya sama dengan usia gurunya. Penuturan Qûnawî[146] bahkan lebih samar dan kurang terbuka ketimbang penuturan Ibn 'Arabî, dan tidak memberikan kejelasan apa-apa tentang episode misterius dalam kehidupan Syekh al-Akbar itu, tetapi sekurang-kurangnya ia menegaskan pentingnya peristiwa itu. "Kukemukakan beberapa baris ini untuk Anda," tulis Qûnawî kepada *qâdhî* Ibn Zakî, "dari Konya, pada suatu hari yang luar biasa dan keadaan yang aneh, setelah melewati beberapa cobaan batin dan merenungi berbagai tahapan lahir maupun batin, yang tengah kuhadapi. Hal itu benar-benar terjadi di kota ini, dan kira-kira pada masa yang sama dalam hidupnya, guruku [Ibn 'Arabî] merasakan dua ihwal luar biasa (*amrâni azhîmâni*) yang diibaratkannya sebagai 'bukit' (*'aqabah*). Mengenai salah satunya, ia telah menyusun sebuah kasidah yang termaktub dalam *Futûhât*, jilid kedua puluh dari naskah pertama. Bait pertamanya berbunyi: 'Sebuah bukit menghalangi jalanku dalam pengembaraan itu ... '.[147] Sedangkan bait yang lain, dia menjelaskannya kepadaku secara terperinci."

Juga di Konya, meskipun sekali lagi kita tidak dapat memastikan tarikhnya, Syekh al-Akbar berkenalan dengan seorang wali

146 *Nafahât Ilâhiyyah*, MS. Bibliothèque Nationale, 1354, ff°8 110b–111 (edisi Teheran, h. 145; wawancara pribadi bersama W. Chittick).

147 Dalam edisi Kairo 1329 H, rujukan terkait dengan III, h. 114.

yang sangat unik karena—seperti dijelaskannya—dialah satu-satunya yang termasuk dalam kategori spiritual, yang memberinya nama aneh, Sâqith ibn Rafraf ibn Saqîth al-'Arsy.[148]

> Aku melihatnya di Konya. Ayat Alquran [yang khusus berhubungan dengannya] adalah: "*Demi bintang ketika terbenam*" (Q.S. al-Najm [53]: 1). Keadaan spiritualnya tidak lebih dari itu; dia hanya memerhatikan jiwanya dan Allah. Dia manusia yang berderajat tinggi (*kabîr al-sya'n*), dan keadaan spiritualnya luar biasa. Selintas melihatnya akan memengaruhi keadaan spiritual orang yang melihatnya. Dia orang yang suka bersedih dan rendah hati: itulah yang kulihat pada dirinya, dan kepribadiannya membuatku terkagum-kagum ... [149]

Akhirnya, di Malatya—tempat putranya, Muhammad Sa'd al-Dîn, dilahirkan pada 618 H—kira-kira pada waktu yang sama, Ibn 'Arabî memakamkan orang yang telah menjadi sahabat dan teman perjalanannya selama lebih dari dua puluh tahun: Badr al-Habasyî. Meski begitu, di antara Ibn 'Arabî dan kematian Habasyî tak ada perpisahan yang sesungguhnya, karena dari luar liang lahat, Habasyî tetap membantu gurunya dan berbicara padanya.

> Ketika ajal menjemputnya [Habasyî] di rumahku, dia benar-benar telah menginginkan dan bersiap-siap untuk bertemu dengan Tuhannya. Dia wafat pada malam itu ... Aku berdiam di makamnya sepanjang sore hari itu dan mengeluh tentang sesuatu yang terjadi pada diriku setelah kematiannya. Dia menjawabku dari makamnya dan memuji Allah. Aku mendengar suaranya dengan sangat jelas ketika dia mengungkapkan keprihatinannya atas apa yang kuceritakan.[150]

Meskipun pembicaraan mereka berlangsung di atas pusara itu, keterpisahan fisik Ibn 'Arabî dari orang yang telah lama menyusuri jalan-jalan di Maghrib dan Masyriq bersamanya itu memang bertepatan dengan akhir masa pengembaraannya sendiri.

---

148 Bdk. *Fut.*, II, h. 14, 456; III, h. 228.

149 *Fut.*, II, h. 14.

150 *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 158–59.

Kenyataan ini tidaklah terjadi secara kebetulan. Ketika Ibn 'Arabî berangkat ke Damaskus, tempat ia menghembuskan napasnya yang terakhir, ia tak pernah kembali.[]

10. Damaskus, 'Tempat Berlindung Para Nabi'

IBN 'ARABÎ DAN KAUM FUKAHA SYRIA

> Damaskus adalah surgaloka Timur, ufuk yang darinya terpancar cahaya menakjubkan ... pengantin jelita di antara berbagai kota yang tabirnya telah kita sibak. Ia dihiasi tetumbuhan dengan bunga harum semerbak; tumbuh di bawah hiasan sutra tamannya ... Di atas peraduannya, ia terlihat cerah dengan berbagai perhiasannya yang megah. Begitu mulianya ia, sehingga Tuhan memerintahkan al-Masîh dan ibunya untuk tinggal di sana ... Tanahnya begitu subur dengan limpahan airnya yang tak mungkin kering ... Kebun-kebunnya membentuk lingkaran di sekelilingnya seperti cahaya pelangi yang melingkari rembulan; mereka merangkulnya bak kelopak memeluk bunga ... alangkah benarnya mereka—mereka yang pernah berkata: "Jika surga ada di bumi, tentu ia adalah Damaskus; dan jika di langit, maka kota ini mewakili keagungannya dan menandingi keindahannya."[1]

Mustahil membaca bagian terkenal dari karya Ibn Jubayr (w. 614/1217), *Voyages*, ini tanpa langsung teringat beberapa gambaran tentang Sevilla, yang juga disetarakan dengan taman Eden. Kita mungkin saja bertanya-tanya, bukankah dengan memilih Damaskus

---

1 Ibn Jubayr, *Voyages*, h. 301.

dari semua kota di Timur, Ibn 'Arabî berharap untuk menemukan kembali sedikit atmosfer dan pemandangan dari tanah kelahirannya, Andalusia? Damaskus, seperti Sevilla dalam hal lainnya, sangatlah didamba. Antara tahun 589 dan 658 H, kota itu dikepung lebih dari puluhan kali, dan perlu dicatat bahwa baik yang dikepung maupun yang mengepung adalah orang-orang Ayyûbiyyah.[2] Bahwa tujuan pihak Saladin ini telah memecah-belah para penerusnya untuk menguasai ibukota kuno Bani Umayyah itu sangatlah dapat dipahami. Karena letak geografisnya, Damaskus menjadi muara jalur perdagangan dari Jazirah, Anatolia, dan Syria Utara, sekaligus salah satu tempat berkumpulnya jemaah haji. Pada saat yang sama, ia juga merupakan titik strategis bagi penguasaan jalur militer antara Syria Utara dan Jazirah di satu pihak, dan antara Palestina dan Mesir di pihak lain. Seiring kematian Saladin, perang saudara pecah di antara para pewarisnya, dengan Damaskus sebagai ajang perebutan. Setelah empat perang berturut-turut, saudara Saladin-lah, 'Âdil, yang pada tahun 595 H akhirnya berhasil menaklukkan kota itu, dan kemudian mengangkat putranya, Mu'azhzham, menjadi gubernur. Antara tahun 595 dan 624 H, kota metropol di Syria itu menikmati periode yang damai, meski sempat terusik pada tahun 597 H gara-gara upaya keras yang dilakukan oleh Zhâhir dan Afdhal untuk merebut kota itu.[3]

Namun perlu ditekankan bahwa—kecuali pengepungan pada tahun 626 dan 635 H, yang menimbulkan konflik berdarah—kota dan penduduknya jelas tidak secara keseluruhan terpengaruh oleh perang yang terjadi di bawah temboknya: perang yang tak selamanya keras dan seperti lazimnya berakhir dengan kesepakatan damai di antara pihak-pihak yang bertikai.[4] Demikian pula, per-

2 Sesekali pasukan pengepung mendapatkan bala bantuan dari pihak luar seperti kaum Saljuk atau Khwârizmî. Pengepungan pada tahun 658 H dilakukan oleh kaum Mongol terhadap Dinasti Ayyûbiyyah.

3 Mengenai sejarah Damaskus selama periode Ayyûbiyyah, lihat karya penting Stephen Humphreys, *From Saladin to Mongols*.

4 Kami akan membahas lagi peristiwa ini pada kesempatan lain, namun layak disebutkan di sini bahwa pengepungan pada 643 H—yang berada di luar lingkup kajian ini—juga menimbulkan kerusakan yang hebat.

gantian penguasa yang sering terjadi tampaknya sulit untuk menciptakan perubahan berarti dalam konfigurasi masyarakat Syria umumnya atau khususnya masyarakat Damaskus; dalam kedua kasus itu, keadaannya nyaris tak berbeda dengan ketika mereka berada di bawah pemerintahan Dinasti Zangi. Para tentara menduduki berbagai jabatan penting dan memegang kendali kekuasaan. Merekalah yang menentukan hasil pertempuran dan juga, hingga batas tertentu, nasib negeri ini.[5] Sedangkan para pemuka agama menjamin berfungsinya secara perlahan-lahan berbagai institusi yang menata eksistensi sosial dan keseharian kota. Peranan itu membuat mereka menjadi perantara di antara kekuatan-kekuatan politik yang mengangkat mereka dan rakyat yang membutuhkan mereka. Mereka melayani raja yang, ketika sewaktu-waktu membutuhkan, meminta pengabdian baik mereka untuk memobilisasi penduduk sesuai dengan tujuan-tujuan politiknya. Nûr al-Dîn, dan bahkan Saladin sendiri, tak lebih dari dua orang penguasa yang bersandar pada prosedur ini dalam kebijakan mereka untuk mengajak rakyat kepada perang suci (*jihâd*).[6] Namun, terkadang para ulama itu melakukan perlawanan. Dua peristiwa historis terkenal (yang akan kami bahas kemudian) memberi gambaran tentang dua buah skenario alternatif. Pada 626/1229, Nâshir Dâwud, sultan Damaskus, meminta Sibth Ibn al-Jawzî, *khathîb* Masjid Agung, mengobarkan perlawanan rakyat terhadap Kâmil, yang baru saja menyerahkan Yerusalem ke Frederick II. Sementara itu, dalam pidatonya pada 637/1240, 'Izz al-Dîn Sulamî mengkritik kebijakan Shâlih Ismâ'îl—yang mengusulkan kaum Frank untuk menguasai dua buah benteng, lalu mengundang mereka dan membeli senjata di Damaskus—dan mengeluarkan fatwa yang mengharamkan pembelian senjata dari nonmuslim.

Hakim agung (*qâdhî al-qudhât*), seperti halnya *khathîb* atau sekretaris kota, diangkat oleh sultan, namun justru menikmati hak istimewa yang lebih besar karena tanggung jawab dan wilayah kekuasaan yang dipercayakan kepadanya. Di pundaknya terletak

---

5 Bdk. *From Saladin to Mongols*, h. 6–7.

6 Bdk. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, h. 58–130.

tanggung jawab menjamin tegaknya keadilan, dan karenanya memberlakukan syariat di seluruh *bilâd al-Syâm*—kawasan yang membentang dari Qinnasrin di utara hingga al-'Arisy di selatan. Layak diingat bahwa sebelum reformasi Baybar pada 664, *qadhâ' al-a'lâ* selalu diberikan kepada seorang yang bermazhab Syâfi'î, yang merupakan mazhab mayoritas di belahan dunia Islam ini.[7] Para *qâdhî* maupun *khathîb* lebih sering dipilih dari kalangan *buyûtât* atau keluarga bangsawan Damaskus dan senantiasa dari kaum ulama—mereka yang, seperti dituturkan Ibn Jubayr, memakai gelar-gelar menakjubkan dan gemar mengenakan jubah panjang.

> ... Orang mendengar gelar "Hati Iman", "Matahari Iman", "Purnama Iman", "Bintang Iman", ... dan tak ada akhir bagi deretan panjang embel-embel nama mereka. Lebih unik lagi di kalangan para hakim, Anda dapat menemukan apa yang Anda inginkan seperti "Raja Bijak" dan "Kesempurnaan Imam" ... tak ada batas bagi gelar-gelar absurd ini. Setiap tokoh itu menciptakan jalannya sendiri menuju gerbang kebesaran, memperpanjang jubahnya, menggerakkan tubuh dan kepalanya untuk memberikan kesan penting bagi dirinya sendiri.[8]

Terlepas apakah mereka memiliki jabatan resmi atau tidak, para ulama mengajar di berbagai madrasah. dengan mendidik generasi fukaha dan ahli hadis baru. Mereka terlihat sebagai—atau malah ingin agar terlihat sebagai—kesadaran Islam di tengah-tengah masyarakat, dengan menyampaikan ketetapan agama (*fatwâ*) dan memberikan nasihat kepada para raja yang mendengarkan mereka atau sekurang-kurangnya menghargai mereka. Maka, kita melihat 'Âdil menghapuskan pajak liar (*mukûs*) untuk mengambil hati para ulama yang benar-benar terusik oleh kebijakannya terhadap kaum Frank; dan pada 628 H, al-Malik al-Asyraf memerintahkan penahanan Syekh 'Alî al-Harîrî atas permintaan 'Izz al-Dîn Sulamî dan Taqî al-Dîn Ibn Shalâh, yang mengafirkan syekh itu dan menuntut hukuman atasnya.

---

7 Mengenai *qadhâ' al-a'lâ* di Syria, bdk. L. Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 115–42.

8 *Voyages*, h. 344.

Memang benar bahwa selama periode menyusahkan ini, para fukaha merasakan saat-saat yang berat. Banyak orang yang tiba dari Timur maupun Barat, dengan membawa pemikiran subversif atas mereka, menyerbu *bilâd al-Syâm* dan mulai menyebarkan ajaran yang merusak, membingungkan dan menyesatkan pikiran orang awam. Pada awal 587/1191, kaum ulama menjatuhkan hukuman mati atas Suhrawardî karena menganut ajaran yang meresahkan, yang meyakini bahwa Plato, Zoroaster, dan Ibn Sînâ bahu-membahu bersama Abû Yazîd al-Bisthâmî, Dzû al-Nûn al-Mishrî, dan al-Hallâj. Bahaya itu bertambah besar sejak awal abad ke-7 Hijriah dengan kedatangan kaum imigran dari Andalusia dan Maghrib yang jumlahnya terus membengkak. Ibn 'Arabî bukanlah satu-satunya orang yang terpikat oleh Damaskus; banyak orang lain yang jelas lebih memilih Syria daripada Mesir dan telah menetap di Damaskus. Dan di sana, seperti halnya di Kairo, mereka disambut baik.

> Keuntungan yang didapatkan orang-orang asing di kota ini sangat banyak, khususnya imbalan yang disediakan bagi kaum muslim yang menghapal Alquran atau ingin mempelajarinya. Hak istimewa yang mereka rasakan di kota itu amat menakjubkan. Tak pelak lagi setiap negeri di Timur memiliki sikap yang sama terhadap mereka, namun perhatian yang diberikan kepada mereka di negeri ini ternyata lebih besar, dan mereka benar-benar dihormati.[9]

Laporan Ibn Jubayr ini jelas ditulis pada 580/1184, ketika Saladin menjadi penguasa; namun segalanya tidak terlalu banyak berubah di masa para penggantinya. Orang-orang dari Maghrib tetap menguasai *zâwiyah* (tempat khalwat) di Masjid Bani Umayyah maupun di Kallasah, termasuk pula di dua madrasah. Namun, hanya itulah tempat berkumpul bagi orang-orang dari Maghrib. Seperti ditunjukkan oleh penelitian Louis Pouzet,[10] mereka memang tak pernah menciptakan daerah khusus selain menghimpun diri mereka sendiri ke dalam sebuah komunitas dalam arti yang sebenarnya.

---

9 Ibid., h. 332.

10 L. Pouzet, "Maghrébins à Damâs au VIIe/XIIIe siècle", *B.E.O.*, XXVII 1975.

Berdasarkan tradisi mereka, para sejarawan dan penulis obituari hanya memilih untuk mencatat nama-nama orang asing yang memiliki keistimewaan dalam beberapa bidang ilmu tertentu. Sebagai contoh adalah ahli tata bahasa Ibn Malik, yang menyusun karyanya yang terkenal, *Alfiyyah*, di Damaskus dan wafat di sana pada 672/1273; Bani Birzâl,[11] yang datang dari Sevilla dan mengukir nama mereka dalam hadis; dan Bani Zawâwî,[12] yang berasal dari Bougie dan mempersembahkan kepada Damaskus dua *qâdhî* besar bermazhab Mâlikî; seperti akan kita lihat nanti, Ibn 'Arabî memiliki hubungan dekat dengan anggota kedua keluarga ini. Tentu saja masih ada yang lain, dengan jumlah yang jauh lebih besar, yang juga memiliki kedudukan istimewa dalam katalog biografis ini, termasuk polemik hangat yang terpicu dari ajaran yang mereka sebarkan. Mereka adalah kaum *ittihâdiyyûn*, guru-guru yang mengajarkan paham Ketunggalan, yang sesekali juga disebut sebagai *ashhâb al-hulûl*, "orang-orang yang mengajarkan paham inkarnasi". Inilah tajuk—agak samar memang, namun sangat akrab—yang di bawahnya para penulis muslim dari Abad Pertengahan hingga kini menggolongkan semua penganut berbagai bentuk tasawuf yang di mata mereka berada dalam sisi yang riskan: bukan tasawuf al-Ghazâlî atau Syihâb al-Dîn Suhrawardî (tokoh yang dapat diterima dan tidak ekstrem, atau sekurang-kurangnya demikianlah mereka dipahami), tetapi tasawuf para tokoh seperti al-Hallâj, Ibn 'Arabî, dan Ibn Sab'în yang, terlepas dari perbedaan mencolok di antara ajaran mereka, memiliki satu visi yang sama tentang Allah (*al-haqq*) di dalam makhluk (*khalq*), tentang Zat Allah di dalam zat manusia. Meskipun daftar kaum bidah ini, yang dikejar-kejar oleh Quthb al-Dîn Qasthallânî, Ibn Taymiyyah, Sakhâwî, dan Ibn Khaldûn (untuk menyebut beberapa musuh mereka yang paling terkemuka), menyajikan sedikit perbedaan, namun semuanya sepakat mengenai jumlah-dasar para tokoh yang "berdosa besar" itu:[13] al-Hallâj, yang selalu berada di

---

11 *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 44, 106, 503 dst.

12 Ibid., I, h. 107–10.

13 Bdk. Massignon, *Passion*, II, h. 308–15.

urutan pertama, disusul Ibn 'Arabî, Ibn al-Fâridh, Ibn Sab'în, Syustarî, Tilimsânî, Ibn Sawdakîn, Qûnawî, dan sebagainya. Daftar yang disusun Sakhâwî (w. 902/1497) memiliki nilai tambah karena menetapkan tuduhan yang berlebihan,[14] dan ini berarti bahwa kita temukan di dalamnya nama sejumlah besar murid dan pendukung Ibn 'Arabî di Timur, khususnya di Damaskus. Daftar yang ditulis Ibn Khaldûn[15] (w. 808/1406) jauh lebih singkat, namun berisi nuansa yang lebih rumit. Sebagai penulis *Muqaddimah*, dia mampu membedakan antara kaum bidah yang merupakan "pendukung paham Teofani" dan orang-orang yang tergolong "pendukung paham Ketunggalan Mutlak"—dengan kata lain, untuk lebih mudahnya, mazhab Ibn 'Arabî dan mazhab Ibn Sab'în, yang sering membingungkan para penentang yang kurang cermat.

Di antara semua *ittihâdiyyûn* dari Maghrib yang disambut baik di Damaskus selama abad ini, "para pemburu jahat" itu mencantumkan Ibn 'Arabî, 'Afîf al-Dîn Tilimsânî (w. 690/1291), Ibn Hûd (w. 699/1299) yang terkenal sebagai penganut mazhab Sab'în,[16] dan Syekh Abû al-'Abbâs al-Harrâlî pada urutan pertama. Sketsa biografis panjang tentang al-Harrâlî yang disusun oleh Ghubrînî dan Maqqarî[17] tidak memungkinkan kita untuk menghubungkannya dengan tren tertentu dalam tasawuf atau dengan guru terkenal mana pun. Ini berarti, kita masih harus menunggu munculnya beberapa pelopor-berani yang dapat menyunting dan menerbitkan karya-karyanya sebelum kita mengetahui secara lebih terperinci tentang ajaran dan silsilah spiritualnya.[18] Namun se-

---

14 Sakhâwî, *al-Qawl al-Munbî*, Berlin 2849, Spr. 790, ff°° 27–36b.

15 Ibn Khaldûn, *Syifâ' al-Sâ'il*, ed. Khalifé, Beirut 1959, h. 51–2.

16 Kami akan kembali membahas 'Afîf al-Dîn, yang bertemu dengan Ibn 'Arabî di Damaskus. Sedangkan Ibn Hûd, lahir pada 633 H—lima tahun setelah wafatnya Ibn 'Arabî—dan karenanya mereka belum pernah bertemu.

17 *'Unwân*, h. 145–57; *Nafh*, II, h. 187–9. Bdk. juga Dermenghem, *Vie des saints musulmans*, h. 277–288, dan Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 258.

18 P. Nwyia telah menerjemahkan karyanya, *Hikam*, dalam *Ibn 'Athâ' Allâh et la naissance de la confrérie shadhilite*, h. 56–62, dan menyelenggarakan seminar yang khusus membahas tentang dia di École Pratique des Haustes Études pada 1979–1980.

tidaknya diketahui secara luas bahwa tafsirnya atas Alquran telah mengecewakan hakim 'Izz al-Dîn Sulamî, yang mengusirnya dari Damaskus pada 632; dan inilah tampaknya satu-satunya alasan mengapa namanya tercantum dalam daftar kaum *ittihâdiyyûn* versi Sakhâwî. Terlepas dari semua itu, perlu ditekankan bahwa, berbeda dengan Harrâlî, Ibn 'Arabî tidak merasakan hukuman apa pun di Syria; sebaliknya, kita justru mengetahui bahwa ia berhubungan akrab dan baik dengan sejumlah tokoh terkenal di Damaskus, khususnya dengan para fukaha ternama di kota itu. Di antara guru-gurunya di bidang hadis yang ia sebutkan dalam *Ijâzah*,[19] kita temukan *qâdhî* besar 'Abd al-Shamad al-Harastânî[20] (w. 614/1217). Seperti dituturkan Ibn 'Arabî pada bagian awal *Muhâdharah al-Abrâr*,[21] al-Harrastânî mengajarkannya *Shahîh* Muslim di Masjid Bani Umayyah dan juga memberinya *ijâzah 'âmmah*. Dia juga berhubungan dekat dengan *qâdhî* Syams al-Dîn Khuwayy (w. 637/1239), dan pernah bermimpi tentang pengangkatannya atas jabatan *qadhâ' al-a'lâ*.[22] Khuwayy sebenarnya pernah menjadi *qâdhî al-qudhât* dalam dua periode, pertama kali antara tahun 623 dan 629 H, lalu dari tahun 635 hingga wafatnya pada 637 H.[23] Kita juga mendapat beberapa laporan para penulis masa berikutnya bahwa Khuwayy "melayani Ibn 'Arabî laiknya seorang budak" (*kâna yakhdumuhu khidmat al-'abîd*).[24] Penulis *Manâqib Ibn 'Arabî*[25] bahkan menambahkan bahwa sang *qâdhî* pernah memberinya tiga puluh dirham sehari. Akan tetapi, sejauh mana kesahihan berbagai keterangan ini, yang ditulis berabad-abad setelah wafatnya Ibn 'Arabî, adalah persoalan lain. Semua penulis

---

19 *Ijâzah*, II, h. 8.

20 Mengenai Harastânî, bdk. *Tarâjim* h. 106, *Syadzarât*, V, h. 60; Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 138–40.

21 *Muhâdharah*, II, h. 8.

22 *Fut.*, III, h. 508.

23 Mengenai Syams al-Dîn Khuwayy, bdk. *Tarâjim*, h. 108, 148, 164, 169; *Wâfî* VI, h. 375; Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 80, 137, 168.

24 Bdk. misalnya *Nafh*, II, h. 179; Sya'rânî, *al-Yawâqît wa al-Jawâhir*, Kairo, 1369 H, h. 9.

25 *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 30.

tersebut—Maqqarî, Sya'rânî, Ibn al-'Imâd, al-Qârî al-Baghdâdî—mengulangi hal yang sama yang nyaris identik satu sama lain, dan jika kita menelusuri kembali apa yang mereka katakan untuk merujuk ke sumbernya, maka kita akan tiba pada Fayrûzâbâdî, penulis karya terkenal *Muhîth*, yang wafat di Yaman pada 817/1414. Kita juga dapat mencatat bahwa Fayrûzâbâdî adalah tokoh pertama yang meriwayatkan sejumlah—tepatnya sekumpulan bentuk—tradisi (*akhbâr*) tentang kehidupan Ibn 'Arabî, dan lebih khusus lagi tentang hubungannya dengan fukaha di zamannya. Sebenarnya, semua penulis kita mendasarkan diri atas teks tentang sebuah fatwa yang ditulis Fayrûzâbâdî atas permintaan raja Yaman, al-Nâshir ibn Ahmad ibn al-Asyraf[26] (w. 827/1423). Menurut al-Qârî al-Baghdâdî, yang bertemu Fayrûzâbâdî di Delhi pada 784 H,[27] raja Yaman ini pernah dicerca oleh para ulama negerinya karena menyimpan tulisan-tulisan Ibn 'Arabî di perpustakaannya,[28] dan karena itu dia bertanya kepadanya mengenai boleh-tidaknya membaca karya-karya semacam itu. Dalam fatwanya yang terkenal, Fayrûzâbâdî mulai dengan memuji Syekh al-Akbar habis-habisan. Untuk memperkuat pernyataannya, ia lalu menyebutkan beberapa hakim—termasuk Syams al-Dîn Khuwayy—yang sangat menghargai Ibn 'Arabî. Sayangnya, pendukung fanatik mazhab Ibn 'Arabî ini gagal menjelaskan informasinya, dan ketika kami cermati bahwa dia terpisah dari Ibn 'Arabî dalam kurun waktu lebih dari satu abad, kita patut mempersoalkan kesahihan penjelasan yang disampaikannya. Keraguan kami bahkan semakin beralasan karena dialah penulis pertama yang menuturkan salah satu peristiwa penting dalam kehidupan Ibn 'Arabî yang tampaknya sama sekali tidak masuk akal, seperti akan kita lihat nanti.

Para penulis ini—Maqqarî, Sya'rânî, dan sebagainya—sama-sama bergantung pada Fayrûzâbâdî dalam laporan mereka bahwa Ibn 'Arabî menikahi putri *qâdhî* besar bermazhab Mâlikî di Da-

---

26 Mengenai sultan ini, bdk. *Syadzarât*, VII, h. 177.

27 *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 63; karya Fayrûzâbâdî, *Fatwâ*, bersama riwayat tentang keadaan yang mendorong penyusunannya, terdapat pada h. 64–72.

28 Jelas itulah sebabnya mengapa Sakhâwî memasukkannya ke dalam golongan *al-ittihâdiyyûn*; bdk. Al-*Qawl al-Munbî*, fº 27b.

maskus.[29] Padahal sebenarnya, baru sejak tahun 664 H—lama setelah kematian Ibn 'Arabî—keempat mazhab fikih, termasuk Mâlikî, memperoleh kesempatan untuk menduduki jabatan tertinggi. Sejarawan semacam Maqqarî dan Fayrûzâbâdî sendiri mustahil tidak mengetahui fakta historis yang terkenal itu, yang berhasil membangkitkan reaksi hangat di kalangan ulama, sehingga seharusnya yang mereka maksudkan adalah bahwa Ibn 'Arabî menikahi putri seorang tokoh yang kemudian menjadi *qâdhî* besar pertama bermazhab Mâlikî di Damaskus, 'Abd al-Salâm al-Zawâwî (w. 681/1282). Dengan cara yang sama, para penulis ini juga menyinggung persahabatan Ibn 'Arabî dengan "*qâdhî* Ibn Zakî" yang baru memangku jabatan ini sejak 641 H—sekali lagi, lama setelah wafatnya Ibn 'Arabî. Namun, satu hal dapat kita yakini, bahwa di Maghrib Syekh al-Akbar telah bersahabat dengan salah seorang anggota Bani Zawâwî yang paling terkenal, Abû Zakariyyâ Yahyâ (w. 611/1214)—seorang tokoh yang karya-karyanya ia kaji dan bersamanya, seperti diceritakan dalam *Rûh*, ia berkhalwat sehari penuh.[30] Juga sangatlah masuk akal bahwa di Damaskus Ibn 'Arabî menjalin hubungan dengan 'Abd al-Salâm, *qâdhî* masa depan dan anggota pertama Bani Zawâwî yang menetap di Syria (sejak 616 H).[31] Tetapi, karena tidak ada keterangan yang lebih lengkap, mustahil untuk memastikan atau menolak bahwa ia menikah dengan putri tokoh itu. Satu hal lagi yang layak disebutkan, bahwa sumber-sumber yang lebih mutakhir ini memaparkan bahwa 'Abd al-Salâm mengundurkan diri dari jabatannya lantaran anjuran Syekh al-Akbar.[32] Padahal, Zayn al-Dîn 'Abd al-Salâm baru benar-benar berhenti dari jabatan itu, yang memang enggan diterimanya, pada 673 H. Apakah kita dapat memandang hal ini sebagai campur tangan Ibn 'Arabî pasca-kematiannya, atau bukti ketidaktahuan

---

29 *Nafh*, II, h. 179; *Yawâqît*, h. 9; *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 30.

30 *Rûh*, § 42, h. 124; *Sufis of Andalusia*, h. 137–38; Bdk. juga *Fut.*, II, h. 21, 637; Mengenai Abû Zakariyâ al-Zawawî, lihat *Tashawwuf*, vol. 256, h. 428; *'Unwân*, § 29, h. 135–40.

31 Mengenai 'Abd al-Salâm Zawâwî, bdk. *Syadzarât*, V, h. 374.

32 *'Taraka al-qadhâ' bi nazhratin waqa'at 'alayhi min al-syaykh'*; *Nafh*, II, h. 179. Bdk. juga *Yawâqît*, h. 9.

para penulis kita terhadap kapan sebenarnya *qâdhî* pertama Damaskus bermazhab Mâlikî itu berkuasa?

Salah satu pernyataan Fayrûzâbâdî yang lain telah menimbulkan sejumlah besar kontroversi: pengakuan bahwa 'Izz al-Dîn Sulamî, seorang "guru besar bermazhab Syâfi'î", telah menyatakan kepada orang dekatnya bahwa Ibn 'Arabî adalah Kutub. Dengan mencermati perdebatan melelahkan yang selama berabad-abad hingga kini telah menjadikan kisah ini sebagai pangkal pertentangan antara musuh-musuh dan pendukung Ibn 'Arabî, kita harus menata sekumpulan teks yang selama berabad-abad berbicara sekitar "masalah 'Izz al-Dîn". Hal pertama yang harus ditetapkan adalah bahwa penulis pertama yang menuturkan episode ini bukanlah Fayrûzâbâdî, melainkan 'Abd al-Ghaffâr al-Qûshî, yang wafat pada 708 H33 dan karena itu mungkin secara pribadi telah berkenalan dengan murid-murid Ibn 'Arabî dan Syekh 'Izz al-Dîn. Inilah yang ditulisnya dalam karyanya, *Wahîd*:[34]

> Suatu hari, konon, pelayan 'Izz al-Dîn memasuki Masjid Agung bersama syekhnya ['Izz al-Dîn] dan berkata: "Engkau telah berjanji untuk menunjukkan seorang Kutub kepadaku!" Syekh menjawab: "Itulah Kutub itu"—seraya menunjuk ke arah Ibn 'Arabî yang duduk di tengah-tengah muridnya. "Wahai guru, apakah engkau benar-benar menyatakan bahwa dialah orangnya?"[35] "Ya, dialah Kutub," jawab syekh.

Jika kita bandingkan laporan yang agak singkat ini dengan apa yang kita temukan pada para penulis masa berikutnya, kita dapat segera mencermati bahwa kian hari anekdot itu kian diperluas, sehingga panjangnya menjadi dua kali lipat. Dari Shafadî

---

33 Mengenai penjelasan lebih lanjut tentang tokoh itu, bdk. D. Gril, *Une source inédite pour l'histoire du tashawwuf*, I.F.A.O., edisi seratus tahun, Kairo 1980, h. 441 dst.

34 *Wahîd*, MS. Bibliothèque Nationale 3525, f° 217 (keterangan tersebut diberikan oleh D. Gril).

35 Bagaimana sikap kita terhadap pernyataan bahwa 'Izz al-Dîn adalah seorang pelayan (*khâdim*)? Apakah dia memiliki alasan *a priori* untuk menyatakan bahwa gurunya tidak mungkin mengucapkan hal itu tentang Ibn 'Arabî?

(w. 764/1362), muncul sebuah "anekdot tandingan" bahwa Ibn 'Arabî telah menjadi seorang "pemuda berandal". Dalam hal ini, kita perlu memerhatikan fakta bahwa Shafadî mengikuti Dzahabî, yang secara langsung mengutip Ibn Taymiyyah yang kebenciannya terhadap Ibn 'Arabî telah banyak dikenal. Menurut versi kedua peristiwa ini, 'Izz al-Dîn menyatakan bahwa Ibn 'Arabî adalah syekh yang buruk dan pendusta (*syaykh sû' wa kadzdzâb*) yang mengajarkan kekekalan alam dan memiliki perilaku seksual yang asusila.[36] Shafadî juga menambahkan laporan lain yang juga merujuk 'Izz al-Dîn, bahwa Ibn 'Arabî telah mengawini jin yang justru malah memukulinya! Akhirnya, lewat Qârî al-Baghdâdî,[37] Maqqarî[38] (yang sama-sama mendasarkan riwayat mereka atas fatwa Fayrûzâbâdî) dan Ibn al-'Imâd,[39] yang pada gilirannya mengutip dari Munâwî (w. 1031/1621), muncullah versi ketiga. Menurut versi ini, 'Izz al-Dîn diam saja ketika salah seorang muridnya menyebut Ibn 'Arabî sebagai seorang pembidah (*zindiq*), namun pada sore harinya berkata pada pelayannya bahwa Ibn 'Arabî adalah Kutub. Untuk mengakhiri analisis kami, haruslah ditambahkan bahwa Sakhâwî—yang tentunya bersikap hati-hati agar laporannya tidak berlebihan—mendedahkan ketiga versi kisah itu sekaligus dalam karyanya, *Qawl al-Munbî*.[40] Ia juga merinci silsilah periwayatan versi yang negatif, dengan urut-urutan sebagai berikut: Dhahabi → Ibn Taymiyyah → Ibn Daqîq al-'Îd → 'Izz al-Dîn Sulamî di satu pihak; Shafadî → Ibn Sayyid al-Nâs → Ibn Daqîq → 'Izz al-Dîn di pihak lain. Tidak perlu dikemukakan bahwa Sakhâwî menolak versi lainnya. Mengenai siapa yang salah dan siapa yang benar, mustahil untuk memberikan jawaban yang pasti. Namun, perlu dicatat bahwa Syekh Qûshî tidaklah tepat jika dianggap sebagai pembela Ibn 'Arabî, dan bahwa pada bagian yang sama dalam *Wahîd*, dia melontarkan kata-kata kasar tentang 'Afîf al-Dîn Tilimsânî.

---

36 *Wâfî*, IV, h. 174.
37 *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 27–8.
38 *Nafh*, II, h. 178.
39 *Syadzarât*, V, h. 192.
40 *Al-Qâul al-Munbî*, f° 38–40b.

Kita perlu memahami bahwa alasan mengapa semua penulis ini menggulirkan isu menyangkut pembuktian atau penolakan kesahihan anekdot itu adalah reputasi luar biasa 'Izz al-Dîn Sulamî di kalangan ulama. Tokoh yang oleh Massignon disebut sebagai "fakih bermazhab Syâfi'î dengan integritas moral yang sangat luar biasa"[41] ini adalah pribadi sempurna dari seorang hakim yang adil dan tokoh Suni yang tak kenal kompromi. Seperti telah disebutkan, dia tidak ragu-ragu menentang raja yang berkolusi dengan pihak musuh (Kristen), atau mengusir maupun memenjarakan orang yang menurutnya membahayakan ortodoksi. Dia sendiri diasingkan ke Kairo oleh Shâlih Ismâ'îl, dan sempat ditunjuk sebagai hakim agung dan membantu memadamkan pemberontakan anti-Kristen di Fushthath ketika para biarawan menggempur Nablus pada 640/1242.[42]

Sebelum beranjak dari "masalah 'Izz al-Dîn", layak dikutip sebuah bagian dari Ibn 'Arabî yang jelas merupakan satu-satunya tempat ia menyebutkan 'Izz al-Dîn. Haruslah dikatakan dengan tegas bahwa bagian tersebut sama sekali tidak menjelaskan kisah yang dibincangkan di atas karena ia terkait dengan sebuah peristiwa yang terjadi di "Dunia Imajinal" Ibn 'Arabî. Beginilah caranya menjelaskan peristiwa itu dalam *Dîwân*:

> Dalam sebuah mimpi aku melihat hakim bermazhab Syâfi'î, 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm. Dia berada di atas mimbar, sepertinya di sebuah madrasah, tengah mengajar khalayak tentang mazhab fikihnya. Aku duduk di sebelahnya. Aku melihat seorang pria datang menghampirinya dan bertanya tentang kebaikan Tuhan. Dia mengutip sebuah syair yang menjelaskan kebaikan Tuhan bagi seluruh hamba-Nya. Kemudian aku berkata: "Aku sendiri telah menyusun sebuah bait mengenai hal ini dalam sebuah syair." Tapi betapapun aku berusaha keras untuk mengingatnya, aku tetap tak mampu. Kemudian aku berkata:" "Semoga Allah sekarang juga mengirim sesuatu kepadaku mengenai hal ini." Dia menjawab: "Katakanlah!" Kemudian Allah membuatku menutur beberapa syair yang tak pernah kudengar

---

41 *Opera minora*, III, h. 273. Mengenai 'Izz al-Dîn, bdk. *Tarâjim*, h. 216; *Syadzarât*, V, h. 301–2.

42 Bdk. E. Sivan, *L'Islam la croisade*, h. 151.

sebelumnya ... Dia ['Izz al-Dîn] mendengarkan aku sambil tersenyum. Tepat seketika itu juga *qâdhî* Syams al-Dîn lewat.[43] Ketika dia melihatku, dia turun dari kudanya dan langsung duduk di dekat 'Izz al-Dîn, lalu mendekatiku dan berkata: "Aku ingin engkau mencium bibirku!" Dia memelukku erat-erat dan aku mencium bibirnya. 'Izz al-Dîn bertanya padaku: "Apa artinya itu?" Kujawab: "Aku bermimpi dan aku menciumnya karena dia memintaku, dan lagi pula, dia adalah orang yang berpandangan baik mengenai diriku. Dia telah menyadari kesalahan dan dosanya, dan dia tahu bahwa akhir hayatnya sudah dekat."[44]

Terlepas apakah mereka penentang atau pendukung mazhab Ibn 'Arabî, juga terlepas apakah mereka sezaman dengan Ibn 'Arabî atau menulis beberapa waktu kemudian, semua penulis kita sepakat sekurang-kurangnya mengenai satu hal: itikad baik, persahabatan, dan perlindungan yang diberikan oleh keluarga terpandang Bani Zakî. Dalam hal ini, tentunya ada satu faktor yang mendorong Syekh al-Akbar untuk menetap di Damaskus (bukan di Aleppo, kota tempat muridnya, Ibn Sawdakîn, bermukim) sekaligus memungkinkannya untuk mengamalkan ajarannya dengan kebebasan penuh tanpa diganggu para pemuka agama. Bani Zakî merupakan sebuah keluarga besar yang menurunkan hakim-hakim agung. Tak kurang tujuh orang dari mereka menempati jabatan itu antara abad ke-6 dan ke-7 Hijriah.[45] Kita tidak tahu kapan persisnya Ibn 'Arabî menjalin hubungan dengan keluarga itu, tetapi hampir dipastikan bahwa ia kenal dekat dengan Zakî al-Dîn Thâhir Ibn Zakî (w. 617/1220), yang dua kali memangku jabatan hakim agung: pertama, dari 598 hingga 612 H, kemudian dari 614 hingga 616 H.[46] *Qâdhî* bernasib malang ini meninggal pada 617 H setelah mendapat perlakuan buruk di tangan Sultan Mu'azhzham

---

43 Syams al-Dîn Syirazî menjabat *qâdhî* pada 631 H dan wafat pada 636 H; bdk. *Tarâjim*, h. 166.

44 *Dîwân*, h. 256.

45 Mengenai Bani Zakî, bdk. Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 24, 43, 44, 72 dst.

46 *Tarâjim*, h. 118; Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 130–1.

lantaran dianggap melindungi Syekh 'Atîq al-Lawrâqî,[47] yang bertemu dengan Ibn 'Arabî di Damaskus[48]—sebuah pertemuan yang tentunya terjadi pada 616 H, atau selambat-lambatnya 617 H, tahun wafatnya 'Atîq. Agaknya jelas bahwa saudara Zakî al-Dîn, Muhy al-Dîn, akhirnya memilih memberi perlindungan bagi sufi Andalusia lainnya, yakni Ibn 'Arabî. Sebelum menelaah lebih lanjut hubungan antara Syekh al-Akbar dan Muhyî al-Dîn ibn Zakî (w. 668/1270), perlu dicatat bahwa nama tokoh itu berhubungan erat dengan peristiwa tragis dalam sejarah Damaskus. Di era invasi Mongol pada 658/1260, bersama *qâdhî* Shadr al-Dîn ibn Sânî al-Dawlah, dia dipilih untuk menghadap Hulagu guna meminta jaminan keamanan (*amân*). Hulagu langsung mengangkatnya sebagai hakim agung atas seluruh wilayah "yang merentang dari Qinnasrin hingga 'Arisy."[49] Abû Syâmah mengecam keras karena sikapnya selama peristiwa itu, dengan menuduhnya mengail di air keruh untuk menguasai semua madrasah.

> Waktu itu, *qâdhî* [Ibn Zakî] mulai mementingkan urusannya sendiri, anak-anak, dan handai-taulannya. Dia mengalokasikan banyak madrasah untuk dirinya sendiri atau mereka, misalnya 'Adhrawiyyah, Sulthâniyyah, Fulkiyyah, Rukyniyyah, Qaymariyyah dan Kallasah, yang direbutnya dari Syams al-Dîn al-Kurdî, sebagaimana dia merebut darinya madrasah Shâlihiyyah dan memberikannya kepada 'Imâd al-Dîn al-'Arabî ... Dia melakukan semua ini sementara semua orang benar-benar mengetahui bahwa dia telah berbuat lalim kepada para fukaha [yang mengajar] di kedua madrasah yang telah dimilikinya: 'Azîziyyah dan Taqwiyyah. Dia juga memberikan kepada putranya, 'Îsâ, hak pengawasan atas berbagai *khânqâh* sufi, dan memilih saudara angkatnya untuk membantunya dalam bidang kehakiman ...[50]

Haruslah diperhatikan bahwa pada kesempatan ini Muhyî al-Dîn ibn Zakî menanggung kakak Ibn 'Arabî, 'Imâd al-Dîn. Yang

---

47 Mengenai Syekh 'Atîq, bdk. Shafî al-Dîn, *Risâlah*, h. 118–23.

48 *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 160.

49 Mengenai Muhyî al-Dîn ibn Zakî, bdk. Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*. I, h. 340.

50 *Tarâjim*, h. 205–6.

tidak dikatakan Abû Syâmah adalah bahwa Ibn Zakî juga dituduh bersimpati kepada kaum Syiah. Beberapa penulis,[51] berdasarkan dua syair yang pernah ditulisnya, menegaskan bahwa "dia lebih menyukai 'Alî daripada 'Utsmân" meskipun, seperti dikemukakan Ibn al-'Imâd, dia mengaku sebagai keturunan 'Utsmân.[52] Tentu saja muncul godaan yang kuat untuk menduga-duga adanya tali penghubung bagi Ibn 'Arabî antara sikap "pro-Syiah" Muhyî al-Dîn ibn Zakî dan persahabatan yang terjalin antara kedua tokoh itu. Inilah tepatnya yang dilakukan Yûnînî dengan menyatakan bahwa "dalam hal ini, dia bersepakat dengan gurunya, Syekh Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî."[53] Tetapi, seperti telah kita lihat, tulisan-tulisan Ibn 'Arabî sendiri yang menjadi sumber bukti paling kuat atas hal itu, menolak dugaan keberpihakannya kepada Syiah.

Hubungan Ibn 'Arabî dengan Bani Zakî disebutkan oleh sejumlah ahli. Kita tidak perlu bersandar pada Fayrûzâbâdî untuk sekadar memperoleh keterangan bahwa Syekh al-Akbar dimakamkan dengan serban mereka, karena penjelasan itu telah disebutkan oleh Abû Syâmah, yang memang menghadiri pemakamannya.[54] Yûnînî (w. 726/1326) bahkan merinci bahwa Ibn 'Arabî wafat di rumah *qâdhî* Muhyî al-Dîn ibn Zakî (ketika itu dia belum menjabat sebagai *qâdhî*), dan dengan bantuan dua orang lain dia memandikan jenazahnya.[55] Maqqarî menambahkan keterangan lebih lengkap (meskipun tanpa menyebut sumbernya) bahwa Muhyî al-Dîn ibn Zakî pernah memberikan uang sebanyak tiga puluh dirham sehari kepada Ibn 'Arabî[56]—yang menurut al-Qârî al-Baghdâdî jumlahnya persis sama dengan yang diberikan oleh *qâdhî* Khuwayy. Akhirnya, putra Amir 'Abd al-Qâdir menyatakan dalam karyanya, *Tuhfah al-Zâ'ir*,[57] bahwa Ibn 'Arabî menikahi gadis dari

---

51 Ibn Katsîr, *al-Bidâyah*, XIII, h. 258; *Syadzarât*, II, h. 327–28.

52 Bdk. *Syadzarât*, loc. cit., dan mengenai pernyataan Bani Zakî sebagai keturunan Khalifah 'Utsmân, *Tarâjim*, h. 31.

53 *Bidâyah*, XIII, h. 258.

54 *Tarâjim*, h. 170.

55 Bdk. *Wâfî*, IV, h. 173; *Fawât*, III, h. 426.

56 *Nafh*, II, h. 166.

57 *Tuhfah al-Zâ'ir*, Damaskus, 1963, h. 597.

kalangan Bani Zakî. Jelas mustahil untuk memastikan kebenaran pernyataan ini, yang hanya bersumber dari para penulis mutakhir itu. Tetapi, dua fakta yang tampaknya tidak diketahui oleh semua sumber kami haruslah disebutkan. *Pertama*, tiga ijazah pembacaan membuktikan bahwa Ibn Zakî menghadiri pembacaan beberapa bab *Futûhât* pada 633 H di Damaskus.[58] *Kedua*, beberapa bagian dalam *Nafahât Ilâhiyyah*[59] menyaksikan bahwa Ibn Zakî tetap berhubungan erat dengan lingkungan "Akbarî" setelah wafatnya Ibn 'Arabî, khususnya dengan kedua putra syekh dan anak tirinya, Qûnawî.

Sementara ini, kita cukup mendapat keterangan mengenai hubungan Ibn 'Arabî dengan para ulama di Damaskus. Namun, untuk melengkapinya mesti pula ditambahkan bahwa ia juga memiliki hubungan dengan hakim lain yang kurang terkenal: Zayn al-Dîn Yûsuf al-Kurdî (w. 643/1245),[60] yang menurut Ibn 'Arabî termasuk segelintir orang yang menjalankan salat sunah dua rakaat sebelum salat magrib.[61] Dengan demikian, meskipun kita mengabaikan kesaksian meragukan dari para penulis semacam Fayrûzâbâdî atau Qârî al-Baghdâdî yang kecintaan dan penghargaannya kepada Ibn 'Arabî menyiratkan bahwa mereka akan tega merusak sejarah demi membelanya, sebuah gambaran yang jelas muncul. Ajaran Ibn 'Arabî mungkin saja tidak sejalan dengan semua pendengarnya, namun ia tidak diamalkan secara diam-diam, seperti terlihat jelas dari sekelompok pendengar (jumlahnya nyaris mencapai 150 orang) yang tercatat dalam *samâ'* yang disampaikan antara tahun 620 dan 638 H. Ajaran ini jelas tidak menimbulkan polemik atau serangan dari kaum fukaha, yang memang sangat menghargai Syekh al-Akbar. Kita boleh berpikir mengenai apa yang terjadi kemudian: perang kejam yang dikobarkan terhadap

---

58 R.G., § 135, *samâ'* § 49, 50, 51, 53. Di sini dia disebut dengan nama lengkapnya—Yahyâ ibn Muhammad ibn 'Alî al-Qurasyî—dan juga ditemani oleh salah seorang anaknya yang bernama Mûsâ.

59 Qûnawî, *Nafahât Ilâhiyyah*, MS. Bibliothèque Nationale 1354, ff° 110–1, 113, 114–14b, 115–15b, 118b–120.

60 Untuk penjelasan selanjutnya tentang dia, lihat *Tarâjim*, h. 177

61 *Fut.*, I, h. 492.

sosoknya, ajaran, dan para pendukungnya kurang lebih separuh abad kemudian oleh tokoh-tokoh semacam Ibn Taymiyyah dan Quthb al-Dîn Qasthâllânî. Namun, kita terpaksa menyimpulkan bahwa semasa hidupnya, Ibn 'Arabî jauh dari kecurigaan karena perilaku dan gaya hidup yang benar-benat selaras dengan syariat.

Alih-alih, kami kekurangan informasi mengenai hubungan Ibn 'Arabî dengan lingkungan sufi di Damaskus. Misalnya, apakah ia mengenal Syekh Harrâlî? Dan apa hubungannya dengan, atau sikapnya terhadap, mazhab Harîriyyah yang menjadi bahan pergunjingan di kota itu ketika guru mereka dipenjarakan pada 628 H? Sejauh penelitian saat ini, tak ada jawaban yang bisa diberikan. Tetapi, kami benar-benar mengetahui bahwa ia bertemu dengan 'Afîf al-Dîn Tilimsânî ketika tokoh ini berkunjung ke Damaskus pada 634 H. Sebagai seorang warga Tlemcen,[62] 'Afîf al-Dîn, yang saat itu masih muda, berangkat menuju Timur dan mengembara ke Anatolia, dan konon di sana dia melakukan penyendirian (*khalwah*) selama empat puluh hari.[63] Di sana dia bertemu dengan Shadr al-Dîn Qûnawî dan menjadi muridnya.[64] Qûnawî-lah yang pada 634 H mengantarnya untuk bertemu dengan Syekh al-Akbar di Damaskus, seperti dibuktikan oleh *samâ'* kedua belas *Futûhât* yang menyebut kedua tokoh itu. Juga melalui perantaraan Qûnawî dia berkenalan dengan Ibn Sab'în di Mesir beberapa tahun kemudian.

> Ketika guru Tilimsânî, Qûnawî, tiba sebagai utusan (*rasûlan*) di Mesir, dia bertemu dengan Ibn Sab'în yang baru saja tiba dari Maghrib. Tilimsânî menemani gurunya. Ibn Sab'în kemudian bertanya: "Bagaimana engkau bertemu dengan Qûnawî?" Dia menjawab: "Dia salah seorang hamba yang mencapai kesadaran spiritual (*min*

---

62 "*Kûmî al-ashl*", menurut ralat Zirklî (*al-A'lâm*, edisi VI, Beirut 1984, III, h. 130), dan bukan *kûfî* seperti ejaan yang dilakukan oleh banyak penulis lainnya. Mengenai 'Afîf al-Dîn Tilimsânî, bdk. *Wâfî*, XV, h. 408–13; Ibn Suqâ'î, *Tâlî al-Wafayât*, terj. & ed. J. Sublet, Damaskus, I.F.D. 1974, § 122, h. 105–106; *Syadzarât*, V, h. 412–13; P. Nwyia, "Une cible d'Ibn Taymiyya: le moniste al-Tilimsânî", *B.E.O.* 1978, XXX, h. 127 dst.

63 *Wâfî*, XV, h. 408.

64 Bdk. Chittick, "The Last Will and Testament", h. 53.

al-muhaqqiqîn), tetapi ada seorang anak muda bersamanya yang lebih bijaksana darinya!"[65]

Pertemuan ini terjadi kira-kira antara tahun 648—nyaris bertepatan dengan kedatangan Ibn Sab'în di Mesir—dan tahun 652, ketika dia berangkat ke Mekah. Pertemuan dengan Ibn Sab'în diikuti dengan pertemuan lainnya, karena Tilimsânî menjadi menantu dan muridnya.[66] Sebagai penulis berbagai ulasan atas karya Ibn 'Arabî, *Fushûsh al-Hikam*, karya Niffarî, *Mawâqif*, karya Syekh al-Harawî, *Manâzil al-Sâ'irîn*, dan *Dîwân*, 'Afîf al-Dîn Tilimsânî termasuk di antara *ittihâdiyyûn* yang sangat dimusuhi para fukaha: tokoh paling berbahaya dan fasik, menurut Ibn Taymiyyah,[67] dan "daging babi di atas piring Cina", kata penulis yang lebih keras.[68] "Piring Cina" di sini tak pelak lagi merujuk pada bakat penyair Tilimsânî yang diakui oleh semua orang, bahkan Ibn Taymiyyah.

Kami juga mengetahui bahwa Ibn 'Arabî berkenalan dengan tiga "penggila Allah" *(muwallahûn)* di Damaskus: Mas'ûd al-Habasyî (w. 602/1205),[69] yang dikuasai "kelumpuhan" *(buht)*, seperti diceritakannya dalam *Futûhât*;[70] Ya'qûb al-Kûrânî, orang gila yang agak pemurung yang ditemuinya di Jembatan Putih;[71] dan tokoh terkenal 'Alî Kurdî (w. 622/1225) "yang mengenainya," seperti dijelaskan Abû Syâmah, "orang-orang Damaskus berbeda pendapat—sebagian mengatakan bahwa dia memiliki *karâmah* dan sebagian lain mengingkarinya dan balik menuduh bahwa tak seorang pun pernah melihatnya melaksanakan salat, puasa, atau memakai sandal."[72] Shafî al-Dîn Ibn Abî Manshûr, yang sewaktu muda bertemu dengannya di Damaskus, menyatakan bahwa "dia mengetuai para penduduk Damaskus seperti seorang majikan memimpin keluar-

---

65 *Syadzarât*, V, h. 412.

66 *Al-Qawl al-Munbî*, f° 97.

67 *Majmû' al-Rasâ'il al-Kubrâ*, I., h. 177–78.

68 *Syadzarât*, V, h. 412.

69 Bdk. *Tarâjim*, h. 54.

70 *Fut.*, I., h. 250.

71 *Fut.*, I., h. 249–50. Jembatan ini, yang membentang di atas sungai Tawrah, tak ada lagi, namun tempat yang menyandang namanya masih ada.

72 *Tarâjim*, h. 146.

ganya." Ia lalu merinci pertemuan antara 'Alî al-Kurdî dengan Suhrawardî.[73] Dalam *Futûhât*, Ibn 'Arabî hanya secara singkat menyebutkan pertemuannya dengan "penggila Allah" ini,[74] namun tentu saja ia memang sering mengunjunginya karena ia juga menyusun sebuah karya singkat yang di dalamnya ia menjelaskan dan menghimpun kembali kata-kata penggila itu.[75] Akhirnya, pada akhir jilid kesepuluh, Ibn 'Arabî mengemukakan bahwa di Damaskus, ia bertemu lagi dengan keempat orang yang dikenalnya di Andalusia yang (meskipun ia tidak tahu-menahu kala itu) merupakan empat "pemilik Wibawa dan Kemuliaan" (*rijâl al-haybah wa al-jalâl*).

> Merekalah yang membantu [keempat] Tiang. Hati mereka berpaut dengan langit: mereka diabaikan di dunia, namun dikenal di langit... Salah seorang dari mereka berada di dalam hati Muhammad, yang kedua di hati Syu'ayb, yang ketiga di hati Shâlih, yang keempat di hati Hûd ... Keindahan semesta menyatu di dalam diri keempat orang ini ... Aku bertemu dengan mereka di Damaskus dan aku tahu bahwa merekalah keempat orang itu. Aku telah mengenal mereka sebelumnya di Andalusia, namun aku kemudian tidak menyadari bahwa mereka menyandang *maqâm* ini dan aku salah memandang mereka tak ubahnya orang-orang awam.[76]

PERTEMUAN DUA PENUTUP

Setelah bolak-balik ke Timur selama dua puluh tahun, Ibn 'Arabî, yang kini berusia enam puluh tahun, memutuskan untuk menetap di Syria. Sedangkan mengapa ia memilih negeri Syam itu dan bukan Mesir, yang menjadi tujuan kaum imigran dari Maghrib, termasuk sejumlah besar sufi yang telah memutuskan untuk menetap di sana, ia tidak memberi kita jawaban pada bagian mana

---

73 *Risâlah*, h. 123–25.

74 *Fut.*, II, h. 522.

75 Karya tersebut adalah *Kitâb al-Ajwibah al-'Arabiyyah fî Syarh al-Nashâ'ih al-Yûsufiyyah*, juga berjudul *Syarh Rûhiyyah al-Syaykh 'Alî al-Kurdî*. Bdk. *Histoire et classification*, R.G. § 9.

76 *Fut.*, II, h. 12–13.

pun—kecuali pada "Bab Nasihat" dalam *Futûhât*.[77] Di sana secara khusus ia menyatakan:

> Tinggallah di negeri Syam jika kamu mampu, karena sesungguhnya Rasulullah bersabda, "Jagalah negeri Syam karena itulah negeri yang atasnya Allah telah menunjukkan keridaan-Nya, dan dari sanalah Dia memilih sekelompok terpilih dari hamba-hamba-Nya."[78]

Tak diragukan lagi, sudah menjadi tekadnya untuk mengamalkan perintah ini atas dirinya sendiri. Sementara di Kairo, tampaknya Ibn 'Arabî tidak menemukan tempat suci yang diinginkannya. Lagi pula, secara umum dapatlah diamati bahwa tak satu pun perkataan dalam karya-karyanya sendiri maupun dalam berbagai biografinya menyatakan bahwa ia memiliki sahabat di sana kecuali, tentu saja, Harîrî dan saudaranya; itu pun sudah dikenalnya sejak masa kanak-kanak di Andalusia. Yang menarik, menurut anekdot Ghubrînî—ini mungkin agak mengada-ada—Mesir adalah tempat Ibn 'Arabî dijatuhi hukuman mati oleh para fukaha. Sebaliknya, seperti yang kita lihat pada bab terakhir, Ibn 'Arabî menjalin begitu banyak hubungan di Syria, dan ini tampaknya membuka peluang baginya untuk melaksanakan misinya. Ini benar menyangkut Damaskus, tempat Bani Zakî mengawasinya; tetapi benar pula menyangkut Aleppo, tempat ia mendapatkan perlindungan dan persahabatan dari Raja Zhâhir hingga tahun 613 H.[79] Penekanan serupa juga harus diberikan kepada fakta bahwa di Aleppo-lah—tempat dia tinggal tak kurang dari enam kali antara tahun 600 dan 618 H[80]—"empat belas utusan" muncul untuk pertama

77 *Fut.*, IV, h. 500.

78 Ibn Hanbal, IV, h. 110; Abû Dâwûd, *jihâd*, h. 553.

79 Lihat di atas, bab 8, dan terhadap rujukan yang diberikan di sana tambahkan *Fut.*, III, h. 69–70: Ibn 'Arabî menceritakan percakapannya dengan raja Aleppo mengenai seorang hakim yang mengeluarkan sebuah fatwa yang memberi kewenangan kepada raja untuk melaksanakan (atau membatalkan) puasa Ramadan pada tahun berapa pun yang ditentukannya!

80 Sebuah bagian dalam *Futûhât* (III, h. 49) menyiratkan bahwa Ibn 'Arabî memiliki rumah di Aleppo, tempat ia menerima mendiang Sulaymân al-Khâbûrî, yang meriwayatkan kepadanya beberapa hadis. Mengenai penjelasan tentang tinggalnya Ibn 'Arabî di Aleppo, lihat daftar kronologis tentang riwayat hidupnya dalam Apendiks 1.

kalinya. Keempat belas orang ini tampaknya terdiri atas sejumlah murid setia yang bersama-sama menjadi ciri khas sekitar tiga puluh *samâ'* karya-karya Ibn 'Arabî, yang salah satunya disampaikan di Aleppo pada 617 H, sementara yang lain di Damaskus pada 633 H. Nama-nama mereka adalah sebagai berikut:

'Abd al-'Azîz al-Jabbâb
'Ali ibn Muzhaffar al-Nusybî
Husayn ibn Ibrâhîm al-Irbîlî
Husayn ibn Muhammad al-Mawshîlî
Ibrâhîm ibn Muhammad ibn Muhammad al-Anshârî al-Qurthubî[81]
Ibrâhîm ibn 'Umar al-Qurasyî
'Îsâ ibn Ishâq al-Hudzbânî
Ismâ'îl ibn Sawdakîn
Muhammad ibn Ahmad al-Mâyurqî
Muhammad ibn Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî
Muhammad ibn Sa'd al-Dîn al-Mu'azhzhamî
Nashr Allâh ibn Abî al-'Izz al-Syaybânî Ibn al-Shaffâr
Ya'qûb ibn Mu'âdz al-Warabî
Yûnus ibn 'Utsmân al-Dimasyqî

Tiga dari nama dalam daftar ini langsung dapat dikenali. Ada Ibn Sawdakîn, lalu Muhammad al-Mu'azhzhamî, yang berhubungan dengan Ibn 'Arabî pada 615 H di Malatya dan menjadi menantunya, dan juga dengan salah seorang dari dua anak Ibn 'Arabî. Muhammad yang dimaksud tentulah si sulung, yaitu Muhammad 'Imâd al-Dîn (w. 667/1269), karena Muhammad Sa'd al-Dîn, sang adik, belum lahir. Haruslah diingat bahwa Ibn 'Arabî mempersembahkan naskah pertama *Futûhât* kepada putra sulungnya itu pada 629 H.[82]

Rujukan kepada berbagai laporan biografis juga memudahkan untuk mengungkap riwayat hidup keempat anggota lain dari kelompok ini. 'Alî ibn Muzhaffar an-Nusybî (w. 656/1258) adalah seorang muhadis Damaskus, dan tentunya dia memiliki reputasi

81 Ibn 'Arabî menyebutnya dalam *Fut.*, II, h. 637.

82 Mengenai 'Imâd al-Dîn ibn Muhyi al-Dîn ibn 'Arabî bdk. *Wâfî*, II, h. 193; *Nafh*, II, h. 170.

yang tinggi karena disebut dalam karya Dimyâthî, *Dictionary of Authorities*,[83] dan karya Dzahabî, *Tadzkirah al-Huffâzh*.[84] Kami juga mendapat keterangan dari Abû Syâmah[85] bahwa dia membantu *qâdhî* Shadr al-Dîn al-Bakrî dalam penegakan moral dan ajaran agama (*Hisbah*). Menurut penulis *Syadzarât al-Dzahab*,[86] Husayn al-Irbîlî adalah seorang filolog yang hijrah ke Damaskus dari Irbil, dan dia juga disebut dalam karya Dimyâthî itu.[87] Ibrâhîm ibn 'Umar al-Qurasyî merupakan salah seorang anggota keluarga bangsawan Damaskus karena ibunya adalah putri hakim agung Muhyî al-Dîn Muhammad ibn 'Alî (w. 599/1202), seorang anggota keluarga Bani Zakî. Dia adalah salah seorang *mu'addil* (saksi sumpah) Damaskus dan menjalankan profesinya sebagai kaligrafer di sana. Menurut Abû Syâmah,[88] tulisannya sangat indah, dan selama masa hidupnya dia banyak menghasilkan karya. Sebaliknya, Abû Syâmah memberikan penilaian yang lebih keras terhadap Ibn al-Shaffâr[89] (juga dikenal sebagai Ibn Syuqaysyiqah)—sebegitu keras sehingga kita menduga bahwa dia memiliki dendam pribadi terhadap orang itu, yang disebutnya sebagai "saksi yang lemah dan pembohong, orang yang kurang taat beragama, dan banyak julukan buruk lainnya". Tetapi, Ibn al-'Imâd[90] benar-benar membelanya dengan menyebutnya "seorang yang terpelajar dan cerdas" dan mencatat bahwa dia mewakafkan rumahnya sendiri untuk dijadikan *dâr al-hadîts*.

Haruslah dicatat bahwa semua tokoh itu tinggal di Damaskus, bukan Aleppo. Ini mungkin juga benar menyangkut tujuh orang lain yang mengenai mereka tak ada keterangan yang bisa diperoleh, karena semuanya terdaftar dalam sekitar tiga puluh ijazah

---

83 Dimyâthî, *Dictionary of Authorities*, h. 75.

84 *Tadzkîrah al-Huffâzh*, Hyderabad 1958, IV, h. 1438.

85 *Tarâjim*, h. 199.

86 *Syadzarât*, V, h. 274.

87 Dimyâthî, h. 193. bdk. juga Yûnînî, *Dzayl Mir'ah al-Zamân*, Hyderabad 1954, I., h. 125.

88 *Tarâjim*, h. 232–33; bdk. juga *Syadzarât*, V, h. 312.

89 *Tarâjim*, h. 201.

90 *Syadzarât*, V, h. 285. Dia mengutip beberapa syair tentang *mîm*, *nûn*, dan *wâw* yang dinisbahkan kepada Ibn Shaffâr.

yang disampaikan oleh Ibn 'Arabî di Damaskus pada 633 H.[91] Oleh karena itu, bukanlah kebetulan jika mereka semua berkumpul di Aleppo pada 617 H untuk menghadiri pembacaan *Kitâb al-Mîm wa al-Nûn wa al-Wâu*[92] di hadapan sang penulis. Tak pelak lagi bahwa mereka telah berkenalan dengan Ibn 'Arabî ketika awal-awal ia tinggal di Damaskus.

Di antara fukaha Aleppo, sekurang-kurangnya ada dua orang yang mengabdi kepada Ibn 'Arabî. Salah seorang dari mereka bernama Najm al-Dîn Muhammad ibn Syâni al-Mawshîlî (w. 631/1233) dan mengajar di madrasah Sayf al-Dîn ibn Ghulâm al-Dîn.[93] Dialah yang memperkenalkan kepada Ibn 'Arabî seorang pria yang telah mencapai "*maqâm al-'azhamâ*" (Tempat Keagungan)—sebuah *maqâm* yang di dalamnya, menurut Ibn 'Arabî, alam semesta tak lagi memuat orang-orang yang beriman, alih-alih justru hati orang beriman yang memuat Tuhan. Dalam *Futûhât* ia menulis:[94]

> Aku belum pernah bertemu siapa pun yang termasuk kelompok ini kecuali seorang pria dari Mosul yang telah mencapai *maqâm* itu. Tetapi, dia dihadapkan kepada persoalan yang rumit dan tak sanggup menemukan orang yang bisa membantu mengatasinya. Ahli hukum Najm al-Dîn Muhammad ibn Syânî al-Mawshilî, yang mempercayaiku, mengantar orang itu untuk bertemu denganku. Dia menjelaskan persoalannya kepadaku dan aku membebaskan dirinya. Kini dia merasa lega dan tenang. Aku menjadikannya sebagai sahabatku ketika dia masih berada pada *maqâm* ini dan aku selalu berusaha untuk menaikkannya ke *maqâm* yang lebih tinggi.

Ahli hukum lainnya tentulah Kamâl al-Dîn Ibn al-'Adîm[95] (w. 660/1261), penulis dua sejarah Aleppo, tempat dia menduduki jabatan *qâdhî* dan kemudian jabatan wazir di bawah pemerintahan

---

91 Mereka disebutkan hampir di dalam 30 *samâ'* atas *Futûhât*, semuanya bertarikh 633 H, dan *samâ'* § 2 *Kitâb Ayyâm al-Sya'n* (R.G. § 67), *samâ'* § 3 *Tâj al-Rasâ'il* (R.G. § 736).

92 R.G. § 462, *samâ'* § 1.

93 *Fut.*, IV, h. 83. Mengenai penjelasan lebih lanjut tentang tokoh itu, bdk. D. Sourdel, "Les professeurs de madrasa à Alep", B.E.O,, 1949–1951, XIII, h. 90.

94 *Fut.*, III, h. 325; bdk. juga IV, h. 83, 241.

95 Bdk. *EI*², s.v. Ibn al-'Adîm.

raja 'Azîz (w. 634/1236) dan Nâshir (w. 658/1260). Orang inilah yang diperintahkan Ibn 'Arabî untuk membaca *Dzakhâ'ir al-A'lâq* di depan sekumpulan fukaha Aleppo.[96] Seperti telah kita lihat sebelumnya, *Dzakhâ'ir* adalah ulasan yang ditulis Ibn 'Arabî atas *Tarjumân* di Aleppo pada 611 H atas permintaan Ibn Sawdakîn dan Habasyî, yang pernah mendengar sebagian fukaha membuat pernyataan menyakitkan tentang kumpulan syair ini.[97]

Ibn 'Arabî mungkin juga berhubungan dengan hakim agung Aleppo, Bahâ' al-Dîn Ibn Syaddâd (w. 633/1235), dan penggantinya, Ibn al-Ustâdz (w. 636/1238). Setidak-tidaknya ia pernah bertemu dengan mereka dalam sebuah mimpi yang agak aneh.[98] Meskipun itu tidaklah seaneh—dan tentunya tidaklah sepenting—mim pi yang dialaminya di Aleppo, tatkala ia dianugerahi surah al-Ikhlâsh.

> Surah ini menampakkan dirinya kepadaku di kota Aleppo. Ketika aku melihatnya, ada yang berkata padaku: "Tak ada manusia atau jin yang pernah menyentuh surah ini" (Q.S. al-Rahmân [55]: 56). Aku memerhatikannya dan tumbuhlah darinya kecintaan yang besar (*maylan 'azhîman*) kepadaku. Ia telah memperlihatkan dirinya kepadaku pada sebuah Tempat yang nyaris sepadan dengan tempat yang kini kutempati. Diujarkan lagi: "Ia hanya khusus milikmu dan tidak untuk kaum mukmin yang lain" (*hiya khâlishah laka min dûni al-mu'minîn*). Pada saat itu aku memahami ungkapan itu dan mengetahui bahwa itulah inti esensiku, esensi dari bentukku, yang bukanlah apa-apa selain diriku sendiri.[99]

Damaskus, "tempat berlindung para nabi" (*ma'wâ al-anbiyâ'*), di mana konon 'Îsâ akan turun kembali ke dunia pada akhir zaman,[100] akhirnya dipilih Ibn 'Arabî sebagai tempat tinggalnya semenjak tahun 620/1223. Menurut *Tarâjim*,[101] rumah Ibn 'Arabî

---

96 *Dzakhâ'ir*, Kairo 1968, h. 4.
97 Ibid.
98 *Fut.*, II, h. 416.
99 *Fut.* III, h. 181.
100 Mengenai *akhbâr* yang berkaitan dengan Damaskus, bdk. Yâqût, *Mu'jam*, II, h. 463–70; juga *EI*² s.v. Dimasyq.
101 *Tarâjim*, h. 149.

terletak di sekitar madrasah Rawâhiyyah, tidak jauh dari Bab al-Faradis di Damaskus Utara. Keterangan yang sama juga menyatakan kepada kita bahwa ia terlibat skandal yang membuat madrasah ini bergejolak setelah kematian pendirinya, Ibn Rawâhah. Ketika orang itu wafat pada 623 H, Ibn 'Arabî menyatakan—atau "berpura-pura" menyatakan, untuk meminjam kata-kata Abû Syâmah sendiri—bahwa Ibn Rawâhah, seorang saudagar kaya yang juga salah seorang "saksi sumpah" (*'udûl*), memerintahkannya untuk berkumpul pada suatu sore bersama Syekh Taqî al-Dîn Ibn Khaz'al dan memanggil mereka untuk menjadi saksi bahwa dia mencabut pengawasan madrasah dari tangan Ibn Shalâh al-Syahrâzûrî. Kejadian inilah, lanjut Abû Syâmah, yang menimbulkan konflik berkepanjangan.

Rumah yang ditempati Ibn 'Arabî tentu adalah rumah keluarga Bani Zakî. Menurut Yûnînî,[102] di sinilah ia wafat; ia juga memberikan perlindungan untuk sementara waktu—kira-kira enam abad kemudian—kepada Amir 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî.[103] Dalam kaitan ini, haruslah diingat bahwa Ibn 'Arabî menolak semua harta,[104] dan bahwa satu-satunya penghasilannya adalah hadiah yang diberikan untuknya—hadiah yang tampaknya menjadi sangat penting karena, menurut *Nafh al-Thîb*,[105] penguasa Homs[106] memberinya sumbangan seratus dirham sehari sementara Muhyî al-Dîn Ibn Zakî dan *qâdhî* Khuwayy memberinya tiga puluh dirham sehari. Sesungguhnya penjelasan ini, yang biasanya datang dari pendukung fanatik Ibn 'Arab, harus disikapi dengan hati-hati. Namun, kita juga seharusnya tidak lupa bahwa menurut kesaksian Ibn Jubayr yang jelas dapat dipercaya, perlindungan telah menjadi fenomena umum di Damaskus.

> Siapa pun dari Maghrib yang ingin mencari kedamaian jiwa, maka dia harus hijrah ke tempat ini [Damaskus] dan mengabdikan

102 *Wâfî*, IV, h. 175.

103 *Tuhfah al-Zâ'ir*, h. 597.

104 Lihat di atas, bab 2.

105 *Nafh*, II, h. 166.

106 Tokoh tersebut adalah Mujâhid Syirkûh, yang berkuasa atas Homs dari 581/1184 hingga 637/1239.

diri di sana untuk mencari ilmu. Tentu, dia akan menemukan suasana menyenangkan, mulai dari dicukupinya semua kebutuhan—yang merupakan bantuan terbesar dan terpenting.[107]

Maqqarî menambahkan bahwa Syekh al-Akbar membagi-bagikan kembali sedekah yang diterimanya, namun pastilah ia menyimpan sebagiannya lagi untuk memenuhi kebutuhan keluarganya. Saat itu, tampaknya sekurang-kurangnya ia memiliki dua orang istri: Fâthimah bint Yûnus, yang disebutkan pada bagian akhir *Futûhât*,[108] dan Maryam bint Muhammad ibn 'Abdûn, yang kami ketahui melalui sebuah ijazah *Nazhm al-Futûh* yang masih hidup pada 630 H.[109] Kami juga mengetahui bahwa ia mempunyai dua orang anak lelaki: 'Imâd al-Dîn Muhammad, putra Fâthimah,[110] dan Sa'd al-Dîn Muhammad, yang lahir di Malatya pada 618 H. Dalam *Futûhât*,[111] Ibn 'Arabî juga menyebut anak perempuannya, Zaynab, yang ketika masih bayi sudah mampu mengeluarkan fatwa.

> Suatu hari aku mulai menanyakan anak perempuanku, Zaynab, dalam buaian—dia baru berumur sekitar satu tahun dan masih menyusu pada ibunya. Aku bertanya: "Ketika seorang pria bersetubuh dengan istrinya tanpa mengeluarkan air mani, apa yang harus dilakukannya?" Dia menjawab, "Pria itu harus mandi besar (*ghusl*)." Ini membuat orang yang hadir di situ menjadi takjub.

Selain kutipan ini kita juga membaca penjelasan Ibn 'Arabî dalam *Dîwân*[112] tentang saat-saat mengerikan ketika ia menguburkan anak perempuannya. Ia tidak menyebut nama anak perempuan itu, sehingga kita tidak dapat memastikan apakah anak

---

107 Ibn Jubayr, *Voyages*, h. 332.

108 *Fut/*, IV, h. 554. Ibn 'Arabî tidak menambahkan lafal *tarahhum* setelah menyebut namanya, yang tentu menyiratkan bahwa ketika ia menulis baris-baris akhir *Futûhât* ini, sekitar tahun 636, istrinya Fâthimah masih hidup.

109 *Nazhm al-Futûh al-Makkî*, MS Ahmadiyyah (atas kebaikan hati Dr. Riyâdh al-Mâlih).

110 *Fut.*, IV, h. 354.

111 *Fut.*, IV, h. 117.

112 *Dîwân*, h. 340.

perempuan itu Zaynab atau bukan, atau kapan tepatnya ia berdukacita. Terlepas dari semua itu, rumah Ibn 'Arabî sesungguhnya cukup luas untuk menampung lebih dari tiga puluh orang murid sekaligus, ketika mereka berkumpul untuk menghadiri pembacaan karya-karyanya.[113] Orang Damaskus lain mulai menambah jumlah keempat belas murid yang berkumpul di Aleppo pada 617 H. 57 ijazah pertama *Futûhât* yang disampaikan Ibn 'Arabî antara tahun 633 dan 638 H[114] memuat tidak kurang dari 120 nama; dan terhadap nama-nama itu harus kita tambahkan sejumlah nama para pendengar lain yang tercatat dalam ijazah lain yang bertitimangsa periode Damaskus (620–638 H). Sekitar dua puluh dari para pendengar ini tak asing lagi bagi kita. Selain "empat belas utusan" kita temukan Qûnawî, yang bergabung kembali dengan gurunya di Damaskus pada 626 H;[115] Tilimsânî, yang menghadiri pembacaan *Futûhât* pada 634;[116] dua putri Ahmad al-Mawshilî, Umm Raslân dan Umm Dalâl;[117] dan putra bungsu Ibn 'Arabî, Sa'd al-Dîn Muhammad.[118] Sedangkan para pendengar lain, dengan sendirinya kita perlu perhatikan nama orang-orang yang muncul kembali dengan frekuensi yang cukup sering, atau muncul pada tahun lainnya dan atas dasar ini dapat dianggap sebagai murid reguler. Kira-kira tiga puluh orang masuk dalam kelompok ini. Salah satu nama yang layak dicatat adalah Abû Bakr ibn Muhammad al-Balkhî. Dia menghadiri pembacaan *Kitâb al-Tajalliyât* pada 620 H, pembacaan *Kitâb al-'Abâdilah* pada 626 H, pembacaan 27 bagian *Futûhât* pada 633 H, dan akhirnya pembacaan *Kitâb al-Ta-*

---

113 Bdk. *Kitâb al-'Abâdilah* (R.G. § 2), *samâ'* § 1–2.

114 *Samâ'* yang bernomor antara 58 dan 71 ditulis setelah wafatnya Ibn 'Arabî oleh dua orang muridnya, Ibn Sawdakîn dan Qûnawî.

115 Bdk. *Kitâb al-'Abâdilah* (R.G. § 2), *samâ'* § 1–2.

116 R.G. § 135, *samâ'* § 12.

117 R.G. § 135, *samâ'* § 21, 29, 34, 38, 44.

118 Bdk. R.G § 67, *samâ'* § 2; R.G § 414, *samâ'* § 3; R.G. § 736, *samâ'* § 3, dan sejumlah *samâ'* atas *Futûhât* yang bertarikh sejak 633 H. Sa'd al-Dîn wafat di Damaskus pada 636 H, dengan meninggalkan sebuah antologi syair penting (bdk. Kahhâlah, XI, h. 248). Mengenai penjelasan tentang dia, bdk. *Wâfî*, I., h. 186; *Fawât*, V, h. 158; *Tarâjim*, h. 200; *Syadzarât*, V, h. 283; dan khususnya *Nafh*, II, h. 170.

nazzulât al-Maushîliyyah pada 634 H.[119] Yang lebih menarik adalah kasus Ayyûb ibn Badr ibn Manshûr al-Muqri', yang oleh Sakhâwî digolongkan ke dalam kaum *ittihâdiyyûn*[120] berdasarkan pernyataan telak Dzahabî bahwa ia telah menyalin sejumlah karya Ibn 'Arabî.[121] Namanya juga tercantum untuk pertama kalinya pada 620 H bersama-sama Abû Bakr al-Balkhî pada *samâ'* pertama atas *Tajalliyât.*[122] Nama itu kemudiān muncul kembali pada tahun berikutnya dalam delapan ijazah atas berbagai karya,[123] masing-masing hanya diiringi oleh dua nama pendengar lain, Ibrâhîm ibn 'Umar al-Qurasyî (salah seorang dari "empat belas utusan") dan mendiang Ibrâhîm ibn Ahmad al-Qurthubî (jangan dirancukan dengan Ibrâhîm ibn Muhammad ibn Muhammad al-Anshârî al-Qurthubî), yang namanya muncul kembali pada 626 H dalam sebuah ijazah atas *Kitâb al-'Abâdilah*,[124] lalu sekali lagi pada 638 H[125] dalam sebuah *samâ'* atas *Tanazzulât* yang disampaikan Ibn 'Arabî pada 10 Rabiulawal—hanya sebulan menjelang wafatnya Syekh al-Akbar—dengan menempatkan dirinya sebagai pembaca, penulis, dan satu-satunya pendengar.

Yang menonjol dari kelompok ini adalah sejumlah dinasti para pendengar, yang catatannya berada di tangan wangsa Hamawî yang tetap mengabadikan kehadiran mereka selama tiga generasi. Yang tertua dari mereka adalah Abû Bakr ibn Sulaymân al-Hamawî, yang menduduki jabatan dai (*wâ'izh*) di salah satu masjid Damaskus dan wafat pada 649/1251 di usia sembilan puluh tahun.[126] Namanya tercantum dalam tiga *samâ'* atas *Futûhât*, semuanya pada 633 H, dan lebih sering disebut-sebut setidaknya dibandingkan dua orang putranya, Ahmad dan 'Abd al-Wâhid. Anak pertama, Ahmad, lahir kira-kira tahun 600 H, wafat pada

119 R.G. § 2, 135, 738, 762.

120 *Al-Qaul al-Munbî*, f° 28b.

121 Dia tentu saja dikutip sebagai "penulis" dalam sejumlah besar *samâ'*.

122 Bdk. R.G. § 738.

123 Bdk. R.G. § 26, 33, 219, 317, 386, 418, 551, 689.

124 R.G. § 2.

125 R.G. § 762.

126 Mengenai keterangan tentang dia, bdk. *Tarâjim*, h. 187; Dimyâthî, *Dictionary*, h. 80.

687 H dan dituduh oleh penulis *Wâfî* sebagai seorang munafik: "Dia merahasiakan siapa dirinya dengan menyamar sebagai seorang zahid hingga tiba saatnya dia menjadi saksi atas perkara *qâdhî* Ibn Shâ'igh. Dia dituduh berdusta namun dia tetap mempertahankan kesaksiannya."[127] Putra kedua, 'Abd al-Wâhid adalah seorang dai seperti ayahnya, dan wafat pada 658.[128] Putranya sendiri, Muhammad ibn 'Abd al-Wâhid al-Hamâwî, muncul bersama ayah dan kakeknya dalam tujuh belas *samâ'* atas *Futûhât*.[129] Demikian pula, dua generasi Birzâlî tercatat dalam ijazah *Futûhât*. Sang ayah, Muhammad ibn Yûsuf (w. 636/1238), adalah orang pertama dari keluarga Bani Birzâl yang datang dan bermukim di Damaskus; dia mengajar hadis di sana dan menjadi imam.[130] Namanya muncul dalam sembilan *samâ'* atas *Futûhât* dan ijazah *Ayyâm al-Sya'n, Tâj al-Rasâ'il*, dan *Kitâb Maqâm al-Qurbâ*.[131] Dan nama putranya, Ahmad, muncul dalam tiga *samâ'* atas *Futûhât* selama tahun 633 H.

Akhirnya kita mencatat penyebutan tiga saudara Muhammad Ibn al-Shâ'igh dalam sekumpulan atau sejumlah besar *samâ'* atas *Futûhât*. Salah seorang dari mereka adalah 'Imâd al-Dîn (w. 674/1275), yang menjadi pengajar madrasah 'Adhrawiyyah dan Khadhiriyyah.[132] Namanya tercantum dalam daftar "orang-orang fasik" yang dibuat oleh Sakhâwî,[133] yang lagi-lagi mendasarkan ucapannya atas ulasan Dzahabî. Dua saudara yang lain kemungkinan bernama 'Alâ' al-Dîn Muhammad Ibn al-Shâ'igh (w. 682/1283), yang mengajar di madrasah Fathiyyah,[134] dan 'Izz al-Dîn Muhammad Ibn al-

---

127 *Wâfî*, IV, h. 269–70.

128 *Tarâjim*, h. 206; Dimyâthî, *Dictionary*, h. 59.

129 Sudah pasti dia masih sangat belia ketika itu, namun, seperti yang akan kita lihat, dia bukanlah satu-satunya anak kecil yang hadir pada pembacaan *Futûhât*. Kehadiran anak-anak pada sesi pembacaan sebenarnya sudah lazim; bdk. Vajda, *La transmssion du savoir*, h. 4–5.

130 Mengenai Muhammad ibn Yûsuf al-Birzâlî, bdk. *Tarâjim*, h. 168; *Wâfî*, V, h. 255; *Syadzarât*, V, h. 182.

131 Bdk. R.G. § 414, *samâ'* § 3; R.G. § 67, *samâ'* § 2; R.G. § 736, *samâ'* § 3.

132 Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, II, h. 765, 779.

133 *Al-Qawl al-Munbî*, f° 102b.

134 *Wâfî*, III, h. 629.

Shâ'igh, yang paling terkenal dari ketiga bersaudara itu, menjabat hakim agung dari 669 hingga 678 H, dan dari 680 hingga 682 H.[135] Seperti telah kita saksikan, dia sempat terlibat konflik dengan murid Ibn 'Arabî yang lain, Ahmad al-Hamawî. Tetapi harus pula dicatat bahwa menurut *Wâfî*, 'Izz al-Dîn lahir pada 628 H, dan karena itu pada saat pembacaan *Futûhât* di tahun 633 H dia baru berusia lima tahun—kecuali jika ada Muhammad Ibn al-Shâ'igh keempat yang terlibat. Bagian yang sama dalam *Wâfî* mengungkap bahwa 'Izz al-Dîn Ibn al-Shâ'igh berhubungan dekat dengan 'Imâd al-Dîn Ibn 'Arabî, putra sulung Syekh al-Akbar, dan juga menyatakan bahwa gurunya adalah Kamâl al-Dîn Tiflîsî, yang menjabat hakim agung pada 658 H dan menurut Qûnawî[136] juga menjadi guru Sa'd al-Dîn, putra bungsu Ibn 'Arabî. Untuk mengakhiri analisis kami tentang kelompok pendengar reguler ini—masih banyak di antaranya yang sama sekali tidak dikenal—perlu dicatat pula nama Mahmûd ibn 'Ubayd Allâh al-Zanjânî (w. 675/1275), yang juga murid Suhrawardî dan imam madrasah Taqwiyyah,[137] dan murid Ahmad ibn Muhammad al-Takrîtî, yang disebut dalam 25 *samâ'* atas *Futûhât* dan menjadi dai di Damaskus selama pemerintahan Nâshir Yûsuf (648/1250–658/1260).[138]

Di antara pendengar yang namanya jarang disebutkan dalam *samâ'*, hanya dua orang yang kami kenal: Mûsâ ibn Yahyâ ibn Muhammad al-Qurasyî,[139] putra *qâdhî* Ibn Zakî, dan Yûsuf ibn Dirbâs al-Humaydî, kemenakan Ibn Sawdakîn[140] dan salah seorang anggota penting *halqah* Damaskus (istilah yang di masa Ayyûbiyyah atau Mamlûk mengandung arti semacam artistokrasi militer)

Telaah (yang jelas bersifat parsial) atas ijazah yang disampaikan Ibn 'Arabî antara tahun 620 dan tahun 638 ini memungkinkan

---

135 *Wâfî*, III, h. 269–71; *Syadzarât*, V, h. 383.

136 Qûnawî, *Nafahât Ilâhiyyah*, MS. Bibliothèque Nationale 1354, f[os] 117b–118b.

137 Bdk. *Syadzarât*, V, h. 374; Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 274–79.

138 Ibn Suqâ'î, *Tâlî*, § 72 (terjemahan Prancis, h. 62).

139 R.G. § 135, *samâ'* § 49–54.

140 R.G. § 135, *samâ'* § 27 dan 30. Hubungan kekerabatannya dengan Ibn Sawdakîn dicatat di sini. Dia tentunya masih sangat belia karena dia wafat pada 690/1291.

kita untuk menarik beberapa kesimpulan. *Pertama*, jika kita kesampingkan Qûnawî, Tilimsânî, dan Ibn Sawdakîn yang dikenal luas lantaran hubungan mereka dengan tasawuf dan tendensi musuh-musuh mereka yang mencerca istilah *ittihâdiyyah*, ternyata semua pendengar lain yang dapat kami telusuri dalam berbagai kompilasi rata-rata berasal dari lingkungan ulama, dalam pengertian paling luas dari istilah ini, dan lingkungan para pemuka agama: *qâdhî*, *khathîb*, dai, imam, ahli hadis, dan lain sebagainya. Penting untuk ditekankan bahwa hal itu memang tepat, karena semua tokoh itu menduduki jabatan tersebut sehingga mereka memperoleh tempat dalam laporan-laporan biografis ini, yang tentunya tidak bersangkut-paut dengan orang-orang awam (*'âmmah*). Ini mendorong kita untuk menduga bahwa para pendengar lain yang tidak disebutkan dalam semua kompendium ini memiliki kedudukan sosial yang lebih rendah. Sejumlah kecil pendengar dengan latar belakang sosialnya ternyata membuktikan bahwa meskipun ajaran Ibn 'Arabî mungkin saja diamalkan dengan hati-hati, ia sebenarnya tidak bersifat tertutup. Hanya saja, kemungkinan ia memilih muridnya dengan cermat, dan mereka membentuk sebuah lingkungan yang tertutup. Kita juga mencatat bahwa sesi pembacaan yang mengundang jumlah pendengar paling banyak adalah pembacaan *Futûhât*. Karya utama Ibn 'Arabî yang tidak terlalu banyak menuai kritik karena ukurannya yang besar dan keragaman tema yang dicakupnya ini, terdiri atas ribuan halaman. Sementara itu, kita mencatat bahwa tulisan-tulisan Ibn 'Arabî yang muatan doktrinal, spiritual, dan metafisiknya paling kentara, memiliki pendengar yang jauh lebih terbatas, yang tentu saja terkait dengan lingkungan "sahabat-sahabat setianya". Ini memang benar sejauh menyangkut *Fushûsh*, salah satu karya Ibn 'Arabî yang—seperti akan segera kita lihat—memicu munculnya serangan fukaha tak lama berselang setelah kematiannya; kami hanya memiliki satu *samâ'* atas karya ini, yang hanya diberikan kepada Qûnawî.[141] Terlepas dari fakta ini, kita dapat mencatat adanya tiga kelompok berbeda di sekitar lingkungan ini. Misalnya,

141 Bdk. R.G. § 150.

kita mencatat trio yang terdiri atas Ayyûb al-Muqri', Ibrâhîm ibn 'Umar al-Qurasyî, dan Ibrâhîm ibn Ahmad al-Qurthubî, yang pada 621 H menghadiri pembacaan sejumlah karya yang judulnya jelas mengungkapkan sifat ajarannya.[142] Lalu ada pula kelompok yang terdiri atas "empat belas" orang. Selain sejumlah pembacaan atas *Futûhât*, mereka juga menghadiri pembacaan, misalnya, *Kitâb al-Maqâm al-Qurbâ*[143] dan *Tâj al-Rasâ'il*.[144] Akhirnya, ada kelompok dari kerabat Ibn 'Arabî sendiri, yang mencakup Ibn Sawdakîn, Qûnawî, menantunya, Muhammad al-Mu'azhzhamî, dan putranya, 'Imâd al-Dîn, yang sesekali digabungkan dengan Ayyûb ibn Badr al-Muqri' dan Abû Bakr al-Balkhî.

Akan tetapi, membatasi lingkup lingkungan para sahabat Ibn 'Arabî sebatas tokoh-tokoh yang disebutkan dalam *samâ'* jelas keliru. Dalam beberapa bagian karyanya, ia menyebut murid-muridnya yang lain di Damaskus, yang nama mereka tidak tercantum dalam ijazah yang didaftar O. Yahia. Misalnya, Yahyâ ibn al-Akhfasy, yang berkenalan dengan Ibn 'Arabî melalui perantara Nabi.

> Di antara kita yang berada di Damaskus, ada seseorang yang baik, terdidik, dan saleh yang bernama Yahyâ ibn al-Akhfasy. Dia berasal dari Marrakech, tempat ayahnya pernah mengajar bahasa Arab. Suatu hari orang ini mengirimiku sepucuk surat berikut dari rumahnya di Damaskus, kota yang juga menjadi tempat tinggalku.
>
> "Sahabatku, kemarin aku bermimpi bertemu dengan Rasulullah di Masjid Agung Damaskus. Beliau berada di dekat mimbar (*maqshûrah al-khathâbah*) yang terletak di sebelah lemari yang berisi mushaf 'Utsmânî. Orang-orang berlarian menjemputnya untuk berbaiat. Aku tetap berdiri dan menunggu kerumunan itu bubar. Lalu aku menghadap dan meraih tangannya [untuk berbaiat]. Beliau berkata padaku: 'Apakah engkau kenal Muhammad?' Aku bertanya, Muhammad mana yang dimaksud. Beliau menjawab: 'Ibn al-'Arabî.' Aku menjawab, tentu saja aku mengenalnya. Kemudian beliau berkata

---

142 Yaitu *Kitâb al-Alif*, *Kitâb al-Haqq*, *Kitâb Nushkhah al-Haqq*, dan *Kitâb Syawâhid al-Haqq*, *Risâlah al-Ittihâd al-Kawnî*, *Kitâb Mafâtîh al-Ghayb*, dan *Kitâb Maqshad al-Asmâ'*. Bdk. R.G. § 26, 33, 219, 317, 386, 418, 551, 689.

143 Bdk. R.G. § 414.

144 Ibid., § 736.

lagi: 'Kami telah memberinya perintah, maka katakan padanya, 'Rasulullah mewajibkan kamu untuk melaksanakan perintah yang telah disampaikan kepadamu." Lalu mengenai dirimu, jadilah sahabatnya, niscaya engkau akan mendapatkan manfaat. Dan juga katakan padanya: 'Rasulullah memintamu untuk memuji kaum Anshâr, khususnya Sa'd ibn 'Ubâdah.'[145] Beliau lalu memanggil Hassân ibn Tsâbit ke tengah-tengah kami dan berkata: 'Hassân, ajarkan dia sebuah bait yang akan disampaikannya kepada Muhammad ibn al-'Arabî, yang nanti akan menyusun syairnya' ... Setelah itu Rasulullah berkata lagi padaku: 'Jika dia telah menyusun senandung syair tentang Anshâr itu, salinlah ke dalam tulisan yang jelas dan indah, lalu bawalah pada malam Jumat ke pusara yang kalian sebut *qabr al-sitt.* Di sana akan kalian jumpai orang yang bernama Hâmid. Berikan kepadanya syair itu.'"

"Segera setelah dia menyampaikan hal ini kepadaku," demikian tutur Ibn 'Arabî selanjutnya, "aku menyusun kasidah ini di tempat ini juga, dan menyerahkannya kepada dia ... "[146]

Tidaklah sulit untuk menebak bahwa ajaran Ibn 'Arabî telah memperbesar jumlah para sahabatnya, terutama dengan memanfaatkan sarana sesi yang digunakan untuk membacakan karya-karyanya—kesempatan yang tentunya akan memicu perdebatan, dengan berbagai pertanyaan yang diajukan murid-muridnya dan penjelasan atau komentar yang akan disampaikannya sendiri. Kita juga dapat menggambarkan secara akurat proses pemaparan lisan atas berbagai tema yang dibahas dalam tulisan-tulisannya, berkat karya-karya Ibn Sawdakîn. Seperti telah kami kemukakan sebelumnya, ketika murid Ibn 'Arabî ini berusaha, misalnya, untuk menjelaskan *Tajalliyât, Kitâb al-Isrâ',* atau *Kitâb Masyâhid al-Asrâr,* dia menekankan bahwa dia hanya menyalin kata-kata gurunya secara harfiah. Dokumen lainnya yang sangat berharga adalah *Kitâb Wasâ'il al-Sâ'il,*[147] rangkaian ulasan terpisah yang disusun Ibn

145 Mengenai sahabat ini, bdk. *EI²,* IV, h. 32. Menurut Ibn Jubayr (*Voyages,* h. 325), makamnya terletak "empat mil ke arah timur kota itu." Kaum *anshâr* adalah Penolong Nabi Muhammad di Madinah.

146 *Fut.,* I., h. 267; *Dîwân,* h. 338–39.

147 Teks ini telah disunting oleh Manfred Profitlich (*Die Terminologie Ibn Arabis im 'Kitâb Wasâ'il al-Sâ'il,* Freiburg-im-Breisgau 1973).

'Arabî untuk menanggapi berbagai pertanyaan yang ditujukan kepadanya secara lisan dan disalin ke dalam tulisan oleh Ibn Sawdakîn. Ulasan-ulasan itu berbentuk nasihat praktis yang diungkapkan dalam gaya bahasa yang sederhana dan terarah. Karena itu, kita mudah meyakini seolah-olah kita mendengar suara Ibn 'Arabî seperti disampaikannya sendiri kepada murid-muridnya, yang bukan saja menjadi pendengar setia, melainkan juga murid sejati yang tunduk kepada bimbingannya. Tokoh yang oleh Massignon dan lain-lain hanya dipandang sebagai "tata bahasawan esoterisme" itu, di sini berbicara tentang perangkap-perangkap spiritual dengan bahasa yang didikte oleh pengalaman konkret. Misalnya, dia memperingatkan tentang godaan untuk beribadah secara berlebihan, yang berisiko menumbuhkan ritualisme-semu yang berbahaya.

> Mencurahkan diri untuk membaca wirid-wirid tertentu (*awrâd*), berjanji kepada Allah untuk sepenuhnya melaksanakan kewajiban-kewajiban tertentu, berpegang kepada niatan-niatan tertentu dan lain sebagainya, merupakan hal-hal yang aku cela ... Membaca wirid adalah tindakan yang cenderung dikerjakan terus-menerus melalui kebiasaan: tindakan yang hanya dapat dilakukan seseorang secara mencolok sementara ia lalai dan pikirannya melayang ke hal-hal yang lain. Namun, jika seseorang tidak melulu membaca wirid tertentu saja, tetapi mengingat Allah kapan pun dia mampu dan tanpa terikat dengan waktu tertentu, sehingga orang itu mengingat-Nya dengan sebenar-benarnya, maka—berbeda dengan apa yang terjadi pada contoh pertama—orang itu dapat merasakan pengaruh [zikir ini] dengan terpusatnya energi spiritual ... Demikian pula, kita dapat menemukan contoh dari sebuah "tasawuf intelektual" yang menjauhkan diri dari bahaya aktivitas mental yang tidak layak. Orang yang berzikir (*dzâkir*) tidak boleh melarutkan dirinya ke dalam makna zikir, melainkan hanya ke dalam zikir itu sendiri. Dia harus menjadikannya sebagai satu-satunya pendorong baginya, tanpa perlu memahami maknanya [secara spekulatif], dan harus berkata kepada dirinya sendiri: "Inilah amalan yang diwajibkan atas diriku, dan aku berbuat sesuai dengan kewajiban itu." Jika orang yang berzikir meyakini hal ini dengan teguh, maka zikir akan bekerja menurut khasiatnya yang khas dan sesuai dengan kenyataan sejati yang memang dibutuhkannya.

Wajar saja untuk menduga bahwa ajaran ini dirumuskan berbeda-beda dan bergantung pada apakah ia menyampaikan hal itu kepada sekelompok kecil "murid" atau pendengar ulama yang lebih besar. Tetapi ini menimbulkan pertanyaan yang lebih umum menyangkut prinsip dan metode yang digunakan Ibn 'Arabî bagi *tarbiyyah* (pendidikan spiritual), dan juga menyangkut apa yang diharapkannya dari para sahabatnya. Seperti yang telah kita lihat, ia menulis sejumlah besar karya tentang berbagai kaidah jalan spiritual dan hal-hal yang sepatutnya dijalankan oleh sang murid (*adab al-murîd*).[148] Namun, dari semua tulisan ini, adalah bab paling panjang dan paling komprehensif dalam *Futûhât*—"Bab tentang Nasihat"—yang paling mampu memberikan jawaban atas berbagai pertanyaan tersebut. Bab itu sendiri agaknya tidak diharapkan: setelah menguraikan pada ribuan halaman tulisannya mengenai perjalanan spiritual dan doktrin metafisiknya, maka untuk menggarisbawahi bahwa tasawuf melibatkan keseluruhan wujud dan bukan hanya akal seseorang, Ibn 'Arabî mengakhiri karya itu dengan meluangkan seratus halaman lebih untuk mengingatkan kembali sebagian nasihat (yang dengan sendirinya sangat mendasar) mengenai kewajiban seorang mukmin kepada Allah (*'ibâdah*) dan kepada manusia (*mu'âmalah*). Ketika kita berpikir tentang pilihan ini lebih teliti, kita akan menyadari bahwa hal itu sangatlah selaras dengan keyakinan dan ajaran Ibn 'Arabî. Seperti diujarkannya kepada Ibn Tharîf, sahabatnya, yang mencelanya karena menolak hadiah dari sultan, "Hak Allah berada di atas segalanya!" (*haqq Allâh ahaqq*). Tentunya inilah yang diajarkan Syekh al-Akbar kepada murid-muridnya sejak awal, karena haruslah diingat bahwa menurutnya *syarî'ah* dan *haqîqah* adalah identik, dan bahwa semua pencapaian spiritual diperoleh melalui pengamalan yang sebenar-benarnya atas Hukum dan dengan meneladani secara sungguh-sungguh sunah Nabi. Karena itu, dalam bab panjang terakhir ini, kita mendapatinya menekankan kewajiban fundamental salat dan wudu, seraya terus-menerus menuntut kesinambungan ***hudhûr***

---

148 Lihat di atas, bab 6, di mana berbagai aspek dari metode latihan spiritual Ibn 'Arabî (*dzikr, muhâsabah, samâ'*) dikaji.

atau kehadiran sang murid bersama Allah. Misalnya, salah satu bagian mengungkapkan bahwa Ibn 'Arabî selalu menasihati murid-nya agar tidak pernah mencukur rambut, kuku dan jenggot, atau menanggalkan salah satu bagian pakaian tanpa berwudu, karena, jelasnya, segala yang kita miliki akan menjadi saksi untuk membela atau menentang kita di hari kiamat. "Suatu hari aku masuk ke tempat pemandian umum untuk mandi besar (*ghusl*), dan di sana aku bertemu dengan Najm al-Dîn Abû al-Ma'âlî Ibn Lahîb, salah seorang sahabatku. Persis ketika dia memanggil tukang cukur untuk mencukur rambutnya, aku berteriak: 'Abû al-Ma'âlî!'. Sebelum aku mengucapkan sesuatu, dia menjawab: 'Aku dalam keadaan suci! Aku telah mengerti maksudmu.'"[149] Ibn 'Arabî jelas sering menekankan hal ini di hadapan murid-muridnya.

Tentang amalan sunah yang dianjurkan Ibn 'Arabî kepada murid-muridnya, ada dua yang sangat kami kenal. Salah satunya dibahas dalam bab yang lebih awal, bab *muhâsabah* (mawas diri) yang melibatkan perenungan setiap hari atas perbuatan dan pikiran seseorang. Yang lain adalah pembacaan *syahâdah* sebanyak 70.000 kali untuk menyelamatkan jiwa seseorang yang telah mati. Mengenai amalan kedua ini, kami memiliki beberapa teks, yang pertama di antaranya adalah *Bâb al-Washâyâ*, yang di dalamnya Ibn 'Arabî menulis:

> Aku anjurkan agar engkau membeli jiwamu lantaran Allah dan melindungi dirimu dari api [neraka] dengan membaca kalimat *lâ ilâha illâ Allâh* 70.000 kali. Dengan mengamalkan hal ini, Allah akan melindungimu dari api neraka, baik bagi dirimu sendiri maupun orang yang engkau bacakan kalimat ini... Aku telah mengamalkannya sendiri dan kurasakan khasiatnya ketika istriku wafat.[150]

---

149 *Fut.*, IV, h. 445–46.

150 Membaca amalan ini bagi orang yang meninggal dunia tampaknya telah menjadi praktik terkenal di Maghrib. Menurut sebuah riwayat yang ditulis Maqqâaî (*Nafh al-Thîb*, Beirut 1986, II, h. 264), Syekh Abû al-Hasan Ibn Ghâlib, murid Ibn al-'Arîf, mewajibkan amalan itu atas murid-muridnya pada saat kematiannya. Ibn 'Arabî sendiri mencatat bahwa Syekh Abû al-Rabî' al-Mâlaqî juga pernah mengamalkannya ketika seseorang meninggal dunia. (*Fut.*, IV, h. 474).

Sebuah bagian dalam karya Syekh 'Abd al-Ghaffâr, *Wahîd*,[151] menunjukkan bahwa Ibn 'Arabî tidak ragu-ragu untuk berdoa demi kebaikan musuh-musuhnya.

> Diriwayatkan bahwa seseorang di Damaskus memiliki kebiasaan mengutuk Ibn 'Arabî sepuluh kali sehabis salat. Ketika orang ini wafat, Ibn 'Arabî menghadiri pemakamannya bersama orang lain yang juga hadir. Kemudian, ketika pemakaman itu selesai, dia pergi ke rumah salah seorang sahabatnya dan duduk sambil menghadap kiblat. Ketika saat makan tiba, tuan rumah membawakan makanan untuk Syekh, tetapi ia sama sekali tidak peduli, tidak menyentuh makanan itu, dan tetap pada posisi yang sama. Tuan rumah itu kecewa, dan mengira Syekh sedang kesal atau ada sesuatu yang tidak enak pada makanan itu. Syekh tetap tak bergeming hingga tiba waktu magrib. Ia salat sunah lalu langsung kembali ke posisi semula seraya menghadap kiblat. Setelah salat magrib, ia pergi dan bergabung dengan para hadirin lalu secara terang-terangan meminta makanan. Tuan rumah mengatakan bahwa sikapnya itu membuatnya kecewa, namun Syekh menjawab: "Tak ada hubungannya dengan hal itu. Aku hanya telah berjanji kepada Allah bahwa aku tidak akan makan atau minum apa pun hingga Dia mengampuni orang yang pernah mengumpatku itu. Karena dialah aku membaca *lâ ilâha illâ Allâh* 70.000 kali, dan kulihat dia telah diampuni."

Akhirnya, berkat kesaksian Quthb al-Dîn Syirâzî,[152] kami mengetahui dengan pasti bagaimana Ibn 'Arabî dan murid-muridnya membiasakan membaca kalimat itu.

> Shadr al-Dîn dan Ibn 'Arabî telah terbiasa membaca kalimat itu pada malam setelah kematian seseorang. Mereka melakukan hal itu dengan cara berikut: sepuluh ribu butir kacang dikumpulkan dan dibagi kepada orang-orang yang hadir. Setiap orang menghitung butir yang diterimanya tujuh kali sambil membaca *lâ ilâha illâ Allâh* pada setiap bulir dengan niat menyelamatkan almarhum dari api neraka. Ketika setiap orang telah selesai, mereka akan menghadiah-

---

151 *Wahîd*, MS. Bibliothèque Nationale 3525, f° 217 (atas kebaikan hati D. Gril).
152 Tabrîzî, *Rawdhah al-Janân*, I, h. 325–26 (percakapan pribadi bersama W. Chittick).

kan pahala bacaan ini kepada salah seorang dari hadirin, dan setelah itu dia menghadiahkan pahala tadi kepada orang yang telah meninggal dunia.

Sedangkan lafal zikir yang diamalkan Ibn 'Arabî, kita telah melihat bahwa menjelang akhir hayatnya ia tampak memilih kalimat *syahâdah* sebagai pengganti asma "Allah" yang telah disampaikan kepadanya ketika ia masih belia oleh Syekh 'Uryabî. Haruslah pula diingat bahwa secara resmi ia menentang *samâ'*, majelis yang di dalamnya zikir diiringi nyanyian dan alat musik. Tetapi, sepenggal kutipan dari karya Jandî, *Syarh al-Fushûsh*, menunjukkan keikutsertaan Qûnawî dan Ibn Sawdakîn dalam salah satu sesi zikir musikal ini:

> Shadr al-Dîn mengatakan kepadaku bahwa suatu hari dia bersama Syekh Ismâ'îl ibn Sawdakîn, murid Penutup Para Wali, dan Syekh Sa'd al-Dîn Ibn Hamawayh[153] pada sebuah *samâ'* di Damaskus. Syekh Sa'd berdiri selama pelaksanaan upacara itu, sedangkan semua yang lain duduk di beranda rumah, dan dia tetap berdiri selama pelaksanaan *samâ'* dengan tangan di atas leher dan kepala menunduk, seperti ketika seseorang bermaksud memuliakan dan menghormati orang lain... Ketika upacara selesai, dia berkata, masih dengan mata terpejam: "Di mana Shadr al-Dîn? Di mana Syams al-Dîn Ismâ'îl?" Kami menghampirinya, mendekap dan memeluknya. Dia membuka matanya, memandang kami lalu berkata: "Rasulullah ada di sana. Aku berdiri di depannya ketika engkau melihatku, dan setelah beliau pergi aku ingin agar yang kulihat pertama kali adalah dirimu!"[154]

---

153 Sa'd al-Dîn ibn Hamawayh, seperti yang telah disebutkan, adalah murid Najm al-Dîn Kubrâ (bdk. Jâmî, *Nafahât*, h. 428) dan bertemu dengan Qûnawî serta gurunya, Kirmânî, beberapa kali (bdk. *Manâqib Kirmânî*, h. 98). Jâmî (*Nafahât*, h. 472–73) mencatat bahwa Sa'd al-Dîn pernah ditanya, "Bagaimana kesan Anda tentang Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî?" dan menjawab, "Dia samudra tak bertepi." Dapatkah kita menyimpulkan dari hal ini bahwa kedua orang guru itu pernah bertemu? Secara umum Corbin mencatat bahwa mereka saling memahami satu sama lain (*Creative Imagination*, h. 31, catatan 6).

154 Jandî, *Syarh al-Fushûsh*, h. 107. Kita mungkin dapat menangkap di sini pengaruh sufi-sufi Iran (Jalâl al-Dîn Rûmî dan Awhad al-Dîn Kirmânî) yang dengan keduanya Qûnawî memiliki hubungan.

Ketika Ibn 'Arabî menetap di Damaskus pada 620/1221, Mu'azhzham, putra Sultan 'Âdil, telah berkuasa selama lima tahun. Karena berbagai alasan yang agak sulit dimengerti, raja Dinasti Ayyûbî ini menjadi salah seorang penguasa yang paling terkenal di Damaskus.[155] Ketenarannya itu mungkin terkait dengan kebenciannya terhadap upacara yang biasanya dihadiri para penguasa Timur. Itulah sekurang-kurangnya pendapat sejarawan masa itu: bukan hanya Sibth Ibn al-Jawzî,[156] yang menjadi sahabat dekatnya, tetapi juga Abû Syâmah, seorang penulis yang agak netral, yang berkata tentang dia:

> Dia tidak menaruh perhatian terhadap kemewahan, kemegahan, dan sanjungan yang biasanya menjadi incaran raja-raja ... Sering kali dia mengendarai kuda seorang diri, dan para abdi yang ingin mengiringinya berjalan di kejauhan ... Sahabatnya menyukainya, dan dia bersikap baik kepada para sahabatnya dan dalam segala hal menyamai mereka, sehingga seolah-olah dia adalah salah seorang dari mereka.[157]

Tetapi, citra ini agak sedikit ternodai lantaran sikap Mu'azhzham terhadap *qâdhî* Zakî al-Dîn Thâhir, seorang yang membangkitkan rasa benci kepadanya dan yang dipermalukannya di depan khalayak pada 616 H.

> Ketika dia [Zakî al-Dîn] duduk di rumahnya di Bab al-Barid, di ruang pengadilannya, dia memerintahkan salah seorang pengikutnya untuk membawakan jubah dan penutup kepala yang bentuk dan warnanya mengundang tawa, meniru-niru tingkah sultan yang memakaikan kepada pelayannya jubah kehormatan (*khil'ah*) untuk menghormatinya. Sultan memerintahkan orang ini untuk tetap diam di ruang itu dengan pakaian aneh ini, seraya menanggung malu. Ia mempermalukan *qâdhî* dengan kehormatan semu yang biasanya memang diberikan dalam keadaan semacam itu ... *Qâdhî* malang itu hanya bertahan selama beberapa bulan setelah dagelan-tragis

155 Mengenai pemerintahan Mu'azhzham di Damaskus, bdk. *From Saladin to Mongols*, h. 187–92.
156 Ibid., h. 189.
157 *Tarâjim*, h. 152.

ini, yang dengan sempurna dimainkan oleh Mu'azhzham. Dia meninggal dunia secara menyedihkan di rumahnya, yang tak sempat lagi dia tinggalkan.[158]

Jelas bahwa terlepas dari peristiwa yang tidak menyenangkan ini, juga dari keputusannya untuk menetapkan kembali pajak liar (*mukûs*), Mu'azhzham dihormati oleh para ulama yang menghargai wawasannya yang luas tentang filologi, tata bahasa dan masalah-masalah hukum—khususnya kalangan Hanafî. Dalam hal ini, rasa simpati mereka kepadanya mudah dipahami. Seperti telah disebutkan sebelumnya, Mu'azhzham meninggalkan mazhab Syâfi'î sehingga Dinasti Ayyûbiyyah biasanya dikaitkan dengan mazhab Hanafî, dan tampaknya dia adalah "pendukung fanatik" mazhab ini.[159]

Sejauh menyangkut politik luar negeri, pemerintahan Mu'azhzham dikenang terutama lantaran perseteruan dengan saudaranya, Kâmil dari Mesir dan Asyraf dari Jazîrah. Pada 622 H, konflik ini mendorongnya untuk beraliansi dengan pemimpin kaum Khwârizmî, Jalâl al-Dîn Mangubirdî, yang telah merebut Iran, Azerbaijan, dan Diyar Bakr. Sementara Asyraf sendiri berusaha mendapatkan bantuan dari Kaykûbâd, sultan Anatolia, pada 623 H Kâmil mengirim utusan ke Frederick II untuk berdamai, dan Yerusalem dipertukarkan dengan bantuan militer untuk menghadapi Mu'azhzham. Di kalangan Bani Ayyûbî, persaudaraan hanyalah isapan jempol. Di Baghdad, khalifah terusik oleh aliansi antara Mu'azhzham dan kaum Khwârizmî dan mengirim utusan ke Damaskus untuk membujuk sultan agar mangkir dari perjanjiannya dengan Jalâl al-Dîn Mangubirdî.[160] Tetapi, pada Zulkaidah 624 H atau November 1227, Mu'azhzham wafat sebelum pertikaian itu selesai. Hanya beberapa bulan sebelumnya, pada bulan Ramadan, "Kaisar Mongol" Jengis Khan juga meninggal dunia.

Ibn 'Arabî mengenang tahun ini karena dua kali ia mimpi bertemu dengan Nabi. Mimpi pertama terjadi pada malam Rabu 20 Rabiul-

158 Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*, I, h. 131; *Tarâjim*, h. 117–18.
159 Pouzet, *Aspect de la vie religieuse à Damas*, I, h. 70.
160 Mengenai berbagai peristiwa ini, bdk. *From Saladin to Mongols*, h. 170–85.

awal 624/1227. Lantaran mimpi itu, ia dapat memecahkan persoalan pelik mengenai keutamaan atau kelemahan malaikat jika dibandingkan dengan manusia.

> Aku bertemu dengan Rasulullah dalam mimpi, dan aku bertanya mengenai persoalan ini setelah menuturkan silang pendapat yang terjadi di kalangan ulama. Rasulullah berkata padaku: "Malaikat lebih mulia [daripada manusia]." Aku berkata: "Aku memercayai jawabanmu, tetapi apa alasanku jika aku ditanya mengenai hal ini?" Beliau berkata: "Engkau tahu bahwa aku adalah manusia yang paling mulia. Engkau juga telah memahami hadis yang telah aku sampaikan dari Allah bahwa Dia berfirman: 'Barang siapa menyebut nama-Ku di dalam dirinya, Aku akan menyebutnya di dalam diri-Ku, dan barang siapa menyebut nama-Ku dalam sebuah majelis, Aku akan menyebut namanya dalam sebuah majelis yang lebih baik dari majelisnya [di kalangan para malaikat].'[161] Betapa banyak manusia yang telah menyebut nama Allah dalam sebuah majelis yang kuhadiri, dan karena itu, betapa banyak manusia yang telah Allah sebutkan dalam sebuah majelis yang lebih baik dari majelis itu!" Tak ada yang lebih menyenangkan hati selain pembicaraan ini, karena ini adalah persoalan yang memang telah lama mengusikku.[162]

Delapan bulan kemudian, pada tanggal 23 Zulkaidah 624/1277, Ibn 'Arabî membahas hal lain bersama Nabi, kali ini menyangkut kebangkitan-kembali hewan-hewan.

> Aku bertanya, apakah hewan-hewan akan dibangkitkan pada hari kiamat. Beliau menjawab: "Tidak, hewan tidak akan dibangkitkan di hari kiamat". Aku bertanya: "Apakah sudah pasti begitu? Apakah tidak mungkin ada penafsiran lain mengenai masalah itu (*yaqîn min ghayri ta'wîl*)?" Beliau menjawab: "Itu pasti, tak ada lagi penafsiran."[163]

✂

Dengan wafatnya Mu'azhzham, Damaskus memasuki masa yang sangat sulit. Putranya, Nâshir Dâwûd, dengan sendirinya langsung naik tahta, namun Kâmil yang telah semenjak lama bermimpi me-

---

161 Bukhârî, *tauhîd*, 15; Tirmidzî, *du'â'*, 131.

162 *Kitâb al-Mubasysyirât*, MS Bayazid 1686, bertarikh 667 H dan dibacakan di hadapan Qûnawî, fº 61, dan MS Fatih 5322, fº 92. Bdk. juga *Fut.*, I, h. 527.

163 Ibid., MS Bayazid, fº 61b; MS Fatih 5322, fº 92b.

nguasai negeri Syâm justru memutuskan sebaliknya dan mengirim tentara ke Damaskus. Nâshir mencari bantuan dari pamannya, Asyraf, tetapi Asyraf malah bersekutu dengan Kâmil dan akhirnya mencapai kesepakatan bahwa mereka harus melengserkan Nâshir. Pada bulan Rabiulakhir 626 (Maret 1229), tentara al-Asyraf yang bergabung dengan pasukan Kâmil, melakukan pengepungan atas Damaskus. Sebelumnya, pada 22 Rabiulawal 626 (18 Februari 1229), Kâmil telah mengadakan perjanjian dengan Frederick II yang berakhir dengan penyerahan Yerusalem.[164] Penyerahan itu memantik kerusuhan di kalangan Kristen[165] maupun di kalangan muslim. "Para muazin dan imam masjid al-Aqshâ dan al-Shakhrâ' pergi ke tenda Kâmil dan mengumandangkan azan bukan pada waktunya sebagai protes ... Ketika Kaisar itu mengunjungi Yerusalem, muazin utama menyisipkan ke dalam kalimat azan tradisional itu dua ayat anti-Kristen ... "[166] Tetapi reaksi paling keras muncul di kubu kaum Suni Damaskus: karena dikepung tentara Kâmil dan al-Asyraf, kota itu jelas hancur-lebur. Menurut ucapan Abû Syâmah: "Penyerahan ini merupakan musibah paling pahit yang menimpa kaum muslim: ia menjauhkan hati penduduk Damaskus dari Kâmil dan tentaranya."[167] Nâshir Dâwûd memanfaatkan peluang itu dan meminta Sibth Ibn al-Jawzî untuk membatalkan perjanjian Jaffa pada khotbah Jumat untuk membangkitkan amarah penduduk Damaskus dan mengobarkan semangat perang. Ibn Wâshil mencatat bahwa "itulah hari yang selalu dikenang: hari yang haru-biru dengan tangisan, air mata, dan ratapan rakyat."[168] Tetapi, dihadapkan pada tentara Kâmil dan al-Asyraf, semangat Nâshir dan perlawanan gigih rakyatnya ternyata sia-sia belaka. Setelah dua bulan pengepungan, persediaan bahan pangan menipis dan harganya

---

164 Mengenai berbagai peristiwa pada masa ini, bdk. *From Saladin to Mongols*, h. 193–207.

165 Perjanjian Jaffa dibatalkan oleh Paus Gregory IX.

166 E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, h. 147; bdk. juga Francesco Gabrieli, *Chroniques arabes des Croisades*, Paris 1977, h. 295–302.

167 *Tarâjim*, h. 154. Mengenai reaksi di Damaskus, bdk. juga Sivan, *L'Islam et la croisade*, h. 147–48.

168 Mengutip Ibn Wâshil, F. Gabrieli, *Croniques arabes des Croisade*, h. 299. Bdk. juga h. 300 untuk riwayat Sibth Ibn al-Jawzî.

terus melonjak. Untuk pertama kalinya, kota itu berada di ambang kehancuran serius.[169] Seperti ditulis Abû Syâmah: "Ayahku dan para syekh Damaskus bercerita kepadaku bahwa pengepungan ini merupakan pengepungan paling kejam yang pernah mereka alami."[170] Akhirnya, Nâshir menyerah dan membuka gerbang Damaskus untuk pamannya yang meraih kemenangan pada Syakban 626 atau Juni 1229.

Apa reaksi Ibn 'Arabî terhadap pernyataan bahwa Yerusalem telah diserahkan kepada orang-orang Kristen? Tak pelak lagi, dia merasa malu seperti halnya banyak umat muslim yang lain. Tokoh yang beberapa tahun sebelumnya pernah meminta Sultan Kaykâ'ûs untuk memberlakukan kembali peraturan mengenai kaum zimi di dunia Islam itu tak dapat lagi menyangkal citra yang sangat memalukan bagi Islam dan kaum muslim. Apakah ia menyampaikan penentangannya secara lisan kepada para muridnya? Kemungkinan besar demikian, tetapi satu-satunya keterangan yang gamblang mengenai hal ini adalah anjurannya dalam *Bâb al-Washâyâ* yang menyatakan tidaklah patut bagi seorang muslim untuk tinggal di Yerusalem selama kota itu berada di tangan orang-orang Kristen.[171]

Tidak adanya kritik terhadap Kâmil dan tindakan politiknya dalam berbagai tulisan Ibn 'Arabî—sekurang-kurangnya dalam berbagai tulisan yang sampai ke tangan kita; patut kita duga bahwa ia lebih terbuka menyangkut persoalan itu dalam surat-suratnya—tidaklah mengherankan. Kenyataannya, dalam kumpulan karya-karya Ibn 'Arabî, kita memang tak pernah menemukan pendirian politiknya. Misalnya, kita perhatikan bahwa ia bersikap diam menanggapi doktrin al-Muwahhidûn dan klaim Ibn Tumart yang sangat heterodoks bahwa dia adalah Imam Mahdî.

Sikap bungkam ini tidak mesti dianggap sebagai pertanda kurangnya kepedulian. Seperti yang telah berulang kali kita lihat, Ibn 'Arabî jauh lebih memerhatikan umat, mencermati tindak-tan-

169 *Tarâjim*, h. 155.
170 Ibid.
171 *Fut.*, IV, h. 460.

duk para pemimpin, dan cemas lantaran semakin meningkatnya ancaman terhadap *dâr al-islâm.* Fakta bahwa dalam berbagai tulisannya ia memilih untuk tidak membahas isu-isu aktual, semata-mata karena isu-isu semacam itu tidak termuat dalam pesan yang diperintahkan Allah untuk disampaikannya kepada generasi mendatang.

Beberapa bulan kemudian setelah berbagai peristiwa dramatis ini, pada akhir Muharam 627 (Desember 1229), Nabi datang menemuinya dan memberinya kitab *Fushûsh al-Hikam* (*Cincin-cincin Hikmah*).

> Aku bertemu dengan Rasulullah dalam sebuah mimpi tentang pertanda baik yang diberikan kepadaku pada sepuluh hari terakhir bulan Muharam 627 di Damaskus—semoga Allah melindunginya! Beliau memegang sebuah kitab di tangannya, dan berkata: "Inilah kitab *Fushûsh al-Hikam.* Ambillah dan berikan kepada umat manusia agar mereka dapat mengambil manfaat darinya." Kujawab: "Aku mendengarmu, dan aku patuh kepada Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang menjalankan perintah agama", seperti yang telah dijelaskan (Q.S al-Nisâ' [4]: 59). Oleh karena itu, aku ingin menjalankan pesan ini. Dengan mengingat tujuan itu, aku membersihkan niatku dan cita-citaku untuk menyiarkan kitab ini seperti yang diperintahkan Rasulullah kepadaku, tanpa menambah atau menguranginya ... Aku tidak menyatakan apa pun yang tidak diperintahkan kepadaku: aku tidak menulis selain yang diilhamkan kepadaku. Aku bukanlah seorang nabi atau rasul, melainkan hanya seorang pewaris, dan aku beramal untuk kehidupan akhirat kelak.[172]

Bagian ini diikuti oleh 27 bab yang membahas 27 hikmah Ilahi tertentu yang dikaruniakan kepada 27 tujuh nabi. Para nabi ini—25 di antaranya disebutkan dalam Alquran[173]—mencerminkan 27 jenis kenabian yang dengannya serangkaian panjang para nabi

---

172 *Fushûsh,* I, h. 47–8; bdk. Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints,* h. 49–50.

173 Dua orang nabi yang dibahas dalam sebuah bab *Fushûsh* namun tidak terdapat dalam Alquran adalah Syîts dan Khâlid ibn Sinân. Lihat, analisis Michel Chodkiewicz tentang persoalan itu dalam bab 5 *Seal of the Saints,* yang juga menjelaskan tentang 27 "jenis kenabian utama" maupun tentang simbolisme angka 27 dalam Islam.

(*anbiyâ'*) diutus kepada umat manusia dari Âdam hingga Muhammad.

Tipologi ini, yang didasarkan atas penafsiran esoterik ayat-ayat Alquran yang menyebutkan para tokoh tersebut, menjadi sangat bermakna bagi setiap analisis tentang doktrin kewalian (*walâyah*) Ibn 'Arabî. Karena para wali menjadi pewaris para nabi, maka mereka masing-masing mewujudkan dari salah satu bentuk kewalian tertentu pola dan sumber yang ditampilkan oleh salah seorang dari "nabi-nabi utama". Oleh karenanya, seorang wali dapat menjadi seseorang yang bersifat *mûsâwî*, *Ibrâhîmî*, *'îsâwî*, dan seterusnya—hingga terpadu di dalam dirinya sejumlah "warisan" ini. Pemilahan yang ditetapkan Ibn 'Arabî antara berbagai bentuk pencapaian spiritual, selain juga penjelasan yang diberikannya mengenai tanda-tanda pengakuan yang memungkinkan seseorang untuk mengenali sifat khas seorang wali, kemudian menjadi salah satu ciri khas dari literatur kewalian Islam.

Akan tetapi, kewalian—dan khususnya isu sensitif mengenai "Penutup Para Wali", yang dipaparkan pada bab kedua yang membahas Nabi Syîts—tidak mungkin menjadi satu-satunya topik dalam *Fushûsh al-Hikam*. Dalam bentuk yang lebih ringkas dan abstrak daripada yang ada pada *Futûhât*—di mana uraian autobiografis dipaparkan dengan menjelaskan kehangatan pribadi dan penekanan yang tak terdapat di sini—Syekh al-Akbar menyajikan seluruh gagasan penting ajaran metafisiknya: Kesatuan Wujud, ajaran tentang "entitas azali" (*'ayn tsâbitah*) dan Manusia Sempurna (*insân kâmil*), universalitas kehadiran Ilahi dalam setiap pencerminan Allah yang diciptakan makhluk bagi dirinya sendiri, serta keberlimpahan Rahmat, yang darinya Ibn 'Arabî menarik sejumlah kesimpulan radikal.

"Tapi orang mungkin saja mengira bahwa mereka tidak pernah membaca *Fushûsh*!" teriak penulis *Lisân al-Mîzân*[174] itu mengenai orang-orang yang lancang, atau sekurang-kurangnya lalai, untuk menghargai Syekh al-Akbar. Teriakan tulus dari hati Ibn Hajar ini jelas menunjukkan cercaan terhadap *Fushûsh* yang timbul

---

174 *Lisân al-Mîzân*, Hyderabad, 1329, V, h. 312.

di kalangan ulama. Sebenarnya, semua serangan yang dilancarkan kaum eksoteris terhadap Ibn 'Arabî sejak abad ke-8 hingga kini (dan kemungkinan hingga akhir zaman) secara khusus dialamatkan terhadap karya ini dan berbagai tema yang dikemukakannya. Sungguhpun demikian, tak satu pun dari tema yang dibahas dalam *Fushûsh*—misalnya, Kesatuan Wujud, keselamatan akhir Firaun, ketidakkekalan siksa neraka dan sebagainya—tidak terdapat dalam *Futûhât*. Hanya saja bedanya, tema-tema itu diberi kesan tertentu dan disebar pada ribuan halaman. Tema-tema itu berbaur dengan berbagai ajaran yang lain, sementara dalam *Fushush*, semua tema itu disatukan dan dipaparkan secara lebih sistematis hanya dalam seratus lembar halaman atau lebih. Karena alasan inilah—mengingat kemalasan intelektual para fukaha yang puas dengan hanya mengutip "kalimat-kalimat cercaan" yang disusun Ibn Taymiyyah—*Fushûsh* menjadi sasaran kritik yang lebih empuk ketimbang *Futûhât*. Menarik pula untuk diperhatikan bahwa sejak abad ke-8 dan seterusnya Ibn 'Arabî disebut dalam banyak sumber—terlepas apakah sumber-sumber itu menyerang atau mendukungnya—sebagai "*shâhib al-fushûsh*", "penulis *Fushûsh*". Sebutan ini nyaris selalu diikuti dengan kata tambahan seperti "*syaykh wahdah al-wujûd*". Di dalam *Fushûsh*, kita memang menemukan pernyataan yang lebih gamblang dan terbuka ketimbang dalam *Futûhât* mengenai ajaran metafisik Ibn 'Arabî yang kemudian disebut oleh murid-muridnya sebagai *wahdah al-wujûd*.

Baru-baru ini beberapa karya penting ditulis menyangkut tema *wahdah al-wujûd*; khususnya yang layak disebutkan adalah karya-karya Izutsu[175] dan 'Afîfî.[176] Dalam bingkai kajian biografis yang mendasar ini, mustahil untuk terlibat dalam perdebatan itu secara signifikan, dan cukuplah dikemukakan secara singkat wilayah yang dicakup oleh ungkapan meyakinkan ini, yang sekaligus pula agak berbahaya karena bersifat reduktif.

---

175 Izutsu, *A Comparative Study of Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism, I: The Ontology of Ibn 'Arabî*, Tokyo 1966. Lihat juga karyanya, *Unicité de l'existence et création perptuelle en mystique islamique*, Paris 1980.

176 'Afîfî, *The Mystical Philosophy of Ibnu l'Arabi*, edisi kedua, London, 1964.

Keesaan Allah dari sudut pandang Nama-nama yang kita yakini adalah Keesaan dalam Kejamakan (*ahadiyyah al-katsrah*), namun Keesaan Allah dalam arti bahwa Dia tidak membutuhkan kita atau Nama-nama adalah Keesaan Zat Ilahi (*ahadiyyah al-'ayn*).[177]

Bagian *Fushûsh* ini menyajikan paparan mendasar tentang ajaran Ibn 'Arabî, karena ia menyiratkan tiga macam gagasan kunci: (1) Keesaan Mutlak, atau Keesaan Zat secara mutlak dalam seluruh kemurnian transendentalnya; (2) Keesaan dalam Kejamakan, yang merupakan tingkatan di mana Nama-nama muncul sebagai penentu *ad intra*, dan akhirnya (3) keterbukaan *ad extra* kejamakan ini, yang berawal dari "Nama-nama yang kita yakini" karena setiap Nama membutuhkan "lokus manifestasi" (*mazhhar*) agar ia dapat menghasilkan efeknya (Tuhan, *Rabb*, membutuhkan hamba, *marbûb*, dan sebagainya). Oleh karena itu, Ibn 'Arabî mengemukakan adanya tiga tingkatan Wujud—atau lebih tepatnya tiga aspek, karena jelas tak terdapat hierarki (yang tentunya akan menimbulkan beberapa bentuk dualitas) selain urutan yang tak bersifat mutlak. Pertama, aspek Keesaan Mutlak, yakni aspek yang sering disebut Ibn 'Arabî sebagai *Ahadiyyah*. Aspek kedua yang menjadi wahana bagi kemunculan Nama-nama adalah aspek yang secara umum disebutnya sebagai *wâhidiyyah* atau *wahdâniyyah*.[178] Inilah "Keesaan dalam Kemajemukan" yang diungkapkan dalam hadis *qudsî* terkenal, "Aku adalah Perbendaharaan Tersembunyi dan Aku ingin dikenal, lalu Kuciptakan makhluk sehingga Aku dapat dikenal." Tentulah perbendaharaan berisi kekayaan, dan dalam sudut pandang Ibn 'Arabî, kekayaan ini adalah Nama-nama. Semua ini tidak identik dengan Zat, namun sekaligus pula tidak berbeda darinya karena "setiap Nama selalu menyatakan Zat dan makna tertentu yang dimilikinya ... Oleh karena itu, Nama menjadi Yang Dinamai dari sudut pandang Zat, tetapi ia berbeda dari-

---

177 Ibn 'Arabî juga menggunakan istilah *ahadiyyah al-ahad* atau *al-ahadiyyah al-dzâtiyyah* sebagai cara alternatif untuk menyebutkan hal yang sama; bdk. Su'âd al-Hakîm, *Mu'jam*, § 677.

178 *Mu'jam* § 679. Mengenai penjelasan yang lebih bernuansa dan terperinci, bdk. paparan Izutsu dalam *Unicité l'existence et création perpetuelle*, terutama h. 69–83.

nya dari sudut pandang makna khusus yang dinisbahkan kepadanya."[179] Ini berarti bahwa sejauh Nama identik dengan Zat, ia mencakup segala yang lain:[180] perbedaan mereka yang bersifat maya hanya menjadi aktual selama wewenangnya (*hukm*) mampu mengatasi lokus manifestasi (*mazhâhir*). Lokus ini adalah "kemungkinan-kemungkinan" yang bersumber dari keabadian Pengetahuan Ilahi, yaitu "entitas-entitas kekal" (*'ayân al-tsâbitah*). Bentuk kehadiran ini bukanlah sebuah "eksistensi"—yang tentu saja akan menimbulkan dualitas atau penyekutuan (*syirk*) di satu pihak, dan *qidam al-'âlam* (kekekalan alam) di pihak lain—melainkan sebuah ketetapan (*tsubût*).[181] Allah mengetahui berbagai "entitas" ini, namun mereka tidak mengenal diri mereka sendiri. Adalah ingatan akan Nama-nama dan hasrat untuk menampakkan diri sendiri yang memberikan *wujûd* kepada "entitas-entitas kekal" itu—*wujûd* yang dalam hal ini harus diterjemahkan sebagai "eksistensi". Akan tetapi, ini bukan berarti bahwa "entitas-entitas kekal" itu meninggalkan ketetapan yang sejak azali memang menjadi miliknya, sebab eksistensinya hanya pada Allah dan wujudnya bukanlah apa-apa selain Wujud Allah. Maka, dalam arti tertentu, alam merupakan "khayalan di dalam suatu khayalan" (*khayâl fî khayâl*).[182] Namun dari sudut pandang lain, Ibn 'Arabî tidak ragu-ragu untuk menyatakan—yang jelas-jelas bertentangan dengan pernyataan terdahulu—bahwa alam merupakan "keseluruhan Hakikat" atau "keseluruhan Tuhan" (*haqqun kulluhu*), atau berbagai pernyataan serupa.[183] Bentuk rumusan ketiga menengarai pertentangan itu: "Alam bukanlah Tuhan, melainkan sekadar apa yang berwujud *di dalam* Wujud Tuhan" atau di dalam Wujud yang hakiki (*al-'âlam mâ huwa 'ayn al-haqq innamâ huwa mâ zhaharu fî al-wujûd al-haqq*). Sebagaimana perbedaan antara Zat dan Nama seluruhnya bersifat konseptual, karena tak ada Nama yang memiliki hakikat yang berbeda dari Zat atau menambahkan kepada Zat sesuatu yang belum dimiliki-

179 *Fushûsh*, I, h. 79.
180 *Fushûsh*, I, h. 55–6; *Fut.*, I, h. 614.
181 Bdk. *Fushûsh*, I, h. 83; *Fut.*, I, h. 302, III, h. 429, IV, h. 81, 108.
182 *Fushûsh* , I, h. 10.
183 Bdk. misalnya, *Fut.*, IV, h. 40.

nya, maka demikian pula perbedaan antara Nama dan "entitas-entitas kekal"—dan karena itu, antara Nama dan makhluk, yang sifat dasarnya (*isti'dâdât*) ditentukan oleh "entitasnya" (*a'yân*)—senantiasa bersifat relatif: Nama-nama dan entitas hanyalah dua sisi tak terpisahkan dari "objek-objek" pengetahuan Tuhan. Sedangkan Tuhan sendiri, Dialah Yang Mengetahui dan Yang Diketahui: sebuah kenyataan yang diungkapkan oleh Nama Ilahi *al-'alîm* yang memiliki makna ganda ini, seperti semua nama aktif lainnya.[184]

Seperti dengan jelas dikemukakan Henry Corbin,[185] ingatan atas Nama-nama Ilahi yang terletak pada akar penciptaan alam ini tidak lain adalah hasrat kuat Tuhan yang tak dikenal untuk mengungkapkan diri-Nya sendiri agar dapat merenungkan diri-Nya sendiri. Seperti digambarkan dalam bagian kedua hadis di atas: "Maka Aku ciptakan makhluk agar Aku dapat dikenal." Melalui "pemancaran paling suci" (*al-faydh al-aqdas*) yang menimbulkan di dalam diri-Nya kejamakan kemungkinan, dan kemudian melalui "pemancaran suci" (*al-faydh al-muqaddas*) yang memberi semua kemungkinan itu eksistensi,[186] Tuhan merenungi diri-Nya sendiri di dalam perwujudan-Nya, yakni dengan menampilkan kesempurnaan-Nya dan karena itu menghadirkan aspek ketiga dari Wujud. Proses kembar ini, yang berhubungan dengan dua tingkat entifikasi (*ta'ayyun*), tidak boleh dianggap sebagai berurutan. Kedua proses itu berjalan seiring dan kekal: Tuhan adalah *fayyâdh 'alâ al-istimrâr*, penganugerah kelimpahan yang kekal.[187] Kesempurnaan Ilahi adalah kekayaan dari "perbendaharaan tersembunyi". Dan "berbagai entitas alam (*a'yân al-'âlam*) dijaga oleh-Nya dalam perbendaharaan-Nya (*khazâ'in*). Perbendaharaannya adalah pengetahuan-Nya, dan di dalamnya ada kita."[188] Jika setiap entitas kekal hanya merupakan eksternalisasi sebuah Nama yang mendesakkan

---

184 Mengenai nama-nama *fâ'il* ini, bdk. *Fut.*, III, h. 300.

185 Lihat analisisnya yang bagus dalam *Creative Imagination*, h. 114–16.

186 Bdk. *Fushûsh*, I, h. 49.

187 *Fut.*, I, h. 57.

188 *Fut.*, IV, h. 108. Haruslah dicatat bahwa lagi-lagi di sini kita temukan gagasan tentang "perbendaharaan", meskipun kali ini tidak diungkapkan dengan akar kata *KNZ*, seperti dalam hadis *qudsî*, melainkan dengan akar kata *KHZN*.

wewenang (*hukm*) atasnya, maka setiap makhluk adalah hamba (*'abd*) sebuah Nama yang menjadi pemiliknya (*rabb*), dan pengetahuan tentang Tuhan tidak akan pernah melebihi Nama yang mengaturnya.[189]

Keberadaan kita yang berada di dalam "entitas kekal" pengetahuan Tuhan hanyalah semata-mata apa yang secara azali ditentukan bagi kita untuk mewujud di dalam eksistensi (*wujûd*).[190] Gagasan tentang *isti'dâd* atau "ketentuan azali" yang mengemuka di sini sangatlah penting karena memiliki hubungan timbal-balik dengan persoalan takdir (*qadar*) dan Kekuasaan Tuhan di satu pihak, dan masalah penisbahan perbuatan kepada Tuhan maupun kepada makhluk dan karenanya soal Keadilan Tuhan di pihak lain. Seperti ditulis Ibn 'Arabî dalam *Fushûsh*: "Semua yang diketahui-Nya tentang makhluk adalah hakikatnya [dalam sifat yang tetap, *tsubût*], dan Dia hanya menghendaki hakikat ... Apa yang mengejawantah [dalam eksistensi] adalah apa yang secara potensial bersifat mungkin di dalam sifat yang tetap itu."[191] Ibn 'Arabî kemudian menjelaskan bahwa pengetahuan Tuhan yang memiliki ketentuan azali ini, terkait dengan makhluk sejak berada dalam sifatnya yang tetap hingga mereka mewujud dalam eksistensi, merupakan alasan Tuhan yang jelas (*hujjah Allâh al-bâlighah*) pada hari kiamat. "Karena," tulisnya, "Kehendak-Nya merupakan salah satu pertautan-Nya dengan objek-Nya. Ia merupakan penisbahan (*nisbah*) yang bergantung pada pengetahuan-Nya, dan pengetahuan-Nya pada gilirannya merupakan penisbahan yang bergantung pada objek yang diketahui. Dengan kata lain, itulah dirimu dengan segala keberadaanmu! Oleh karena itu, alih-alih pengetahuan bertindak atas objek, justru objeklah yang bertindak atas pengetahuan dan dengan sendirinya menyampaikan kepadanya apa yang menjadi esensinya."[192] Karena itu, kepada manusia yang di hari kiamat bermaksud membela diri atas kesalahan mereka, Allah akan berfirman: "Aku menciptakan engkau dalam wujud yang selaras

---

189 Lihat di atas [bab 6, catatan 28–*peny*.].
190 Bdk. *Fushûsh*, I, h. 59–60.
191 *Fushûsh*, I, h. 82.
192 *Fushûsh*, I, h. 82–3.

dengan [pengetahuan] tentang dirimu yang engkau berikan kepada-Ku."[193] Jika dirumuskan dalam konteks perbedaan antara *qadhâ'* (ketentuan azali) dan *qadar* (takdir), maka ini berarti bahwa "*qadhâ'* adalah ketentuan Tuhan mengenai segala sesuatu *sesuai dengan apa yang diketahui-Nya tentangnya dan padanya,* sedangkan *qadar* adalah perwujudan aktual pada waktu tertentu dari suatu hal yang dengannya segala sesuatu ditakdirkan melalui esensinya semata. Qadhâ' *hanya memiliki pengaruh terhadap sesuatu melalui sesuatu itu sendiri.*"[194]

Lalu bagaimana kita mendamaikan gagasan takdir semacam ini dengan penisbahan perbuatan kepada Allah seperti yang dikemukakan, misalnya, dalam ayat terkenal, "*Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat*" (Q.S. al-Shâffât [37]: 96)?[195] Pada malam Sabtu 6 Rajab 633/1236, Ibn 'Arabî bermimpi berbincang lama bersama Allah mengenai persoalan penting ini.

> Melalui wahyu mimpi, Allah memperlihatkan kepadaku penciptaan yang dilakukan-Nya sejak zaman azal, tatkala belum ada sesuatu selain Dia. Dia bertanya padaku: "Masihkah ada rasa bingung dan keraguan?" "Tidak," jawabku. Kemudian Dia berfirman: "Demikian pula, dalam segala yang kau lihat sebagai makhluk (*muhdatsât*), tak ada manusia yang dalam hal ini terlibat dalam pengaruh atau penciptaan apa pun. Akulah yang menciptakan segala sesuatu *di dalam* sebab namun tidak *melalui* sebab. Itulah sebabnya segala sesuatu bereksistensi atas perintah-Ku" ... Dia berfirman: "Jika Aku memberimu pengetahuan tentang sesuatu, maka bersikaplah santun, karena Kehadiran Ilahi tidak mungkin ditentang." Aku menjawab: "Itulah persisnya yang aku katakan: di mana penentangan dan di

---

193 *Fut.*, IV, h. 72.

194 *Fushûsh*, I, h. 131.

195 Ada ayat-ayat lain yang, sebaliknya, menisbahkan perbuatan kepada makhluk, dan sebagian ayat yang lain menisbahkannya kepada Allah dan kepada hamba (bdk. misalnya, Q.S. al-Anfâl [8]: 17. "*Bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar*). Amir 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî menjelaskan ketaksaan ini sebagai berikut: "Jika Allah kadang kala menisbahkan perbuatan kepada hamba-hamba-Nya, ini semata karena mereka adalah bentuk dan aspek dari Yang Esa dan Satu-satunya Hakikat"—sebuah pernyataan yang sangat selaras dengan ajaran Ibn 'Arabî. Bdk. *Écrits spirituels*, h. 146 (*mauqif* 275).

mana kesantunan ketika Engkau menciptakan penentangan maupun kesantunan? Karena Engkau yang menciptakan mereka, maka merekalah sesungguhnya yang harus menyadari keadaan mereka!" Dia berfirman: "Itu benar! [Tetapi] ketika Alquran dibacakan, dengarkan dan diamlah." Aku berkata: "Terserah Engkau, karena yang berlaku tentulah apa yang Engkau katakan. Ciptakanlah pendengaran agar aku dapat mendengarkan, dan ciptakanlah keheningan agar aku berhenti berbicara."[196] Dia menjawab: "Aku hanya menciptakan apa yang Kuketahui, dan apa yang Kuketahui sesuai dengan objek pengetahuan-Ku (*mâ akhluq illâ mâ 'alimtu wa mâ 'alimtu illâ mâ huwa al-ma'lûm 'alayhi*)."[197]

Ibn 'Arabî juga menjelaskan proses timbulnya Kejamakan dari Keesaan sebagai sebuah rangkaian berbagai teofani (*tajalliyât*) berkesinambungan dan kekal yang diperbarui kembali[198] setiap saat. Tuhan, sebagai "perbendaharaan tersembunyi", dalam hasrat-Nya untuk merenungkan diri-Nya sendiri, menampilkan diri-Nya dalam bentuk makhluk. Mengutip kata-kata Ibn 'Arabî, "Dunia tidak lain adalah penampilan-Nya dalam bentuk esensi-esensi kekal yang tak dapat bereksistensi tanpa Dia."[199] Lalu pada bagian lain, ia menulis: "Dia adalah cermin tempat engkau melihat dirimu sendiri, dan engkau adalah cermin tempat Dia melihat Nama-nama-Nya dan perwujudan kedudukannya. Dan Nama-nama itu tidak lain adalah Dia!"[200] Sementara Nama menyatu dengan Yang Dinamai dari sudut pandang tertentu, namun dibedakan dari sudut pandang perwujudannya pada makhluk yang melaluinya keduanya memperlihatkan kekuasaannya, maka teofani bukanlah apa-apa selain *Mutajallî*, Zat yang Menampilkan Diri-Nya, dari sudut pandang Esensi-Nya. Namun, ia berbeda dari-Nya dari sudut pandang sesuatu yang menerimanya, karena sesuatu itulah yang menentukan bentuk teofani tersebut.[201] Karena ketentuan azali teofani bersifat

---

196 Mengingatkan pada Q.S. al-A'râf [7]: 204.
197 *Fut.*, II, h. 204.
198 Mengenai gagasan "teofani", bdk. *Mu'jam*, h. 257–69.
199 *Fushûsh*, I, h. 81.
200 *Fushûsh*, I, h. 62.
201 *Fushûsh*, I., h. 79: Ibn 'Arabî menyatakan bahwa beberapa *majâlî*, atau wahana teofani, mengungguli yang lain. Bdk. *Mu'jam*, § 127.

tetap (*tsubût*), maka makhluk adalah "lokus teofani" dari kesucian yang tidak setara, dari kebeningan sempurna seorang wali hingga keburaman seorang kafir: sebuah dan satu-satunya cahaya dipantulkan secara berbeda meskipun sifatnya yang hakiki tak terpengaruh. Begitu pula, ketentuan azalilah yang menentukan kemampuan setiap makhluk untuk mengenali (baik pada orang lain maupun diri sendiri) hakikat teofani, yang jumlah dan penampakannya yang beragam tak terbatas, dari satu-satunya *Mutajallî*. Adalah hak Manusia Sempurna (*insân kâmil*) semata—cermin tak bernoda dari hakikat yang lebih tinggi dan lebih rendah (*al-haqâ'iq al-haqqiyyah wa al-khalqiyyah*)—untuk mengakui Tuhan dengan cara ini di dalam semua bentuk-Nya, kemudian mengesahkan keimanan (*i'tiqâdât*) tanpa kecuali. Sebab, terlepas makhluk menghendakinya atau tidak, "Dialah Yang Disembah dalam setiap yang disembah", dan setiap cara yang dipilih seorang manusia untuk mencerminkan atau menghadirkan-Nya memiliki suatu "dukungan" Ilahi (*istinâd ilâhi*).[202]

Sepanjang tahun 627 H—ketika ia menulis *Fushûsh*—Ibn 'Arabî juga menyusun indeks (*Fihris*) karya-karyanya untuk Shadr al-Dîn Qûnawî.[203] Qûnawî telah berkumpul lagi dengannya di Damaskus pada 626 H dan tetap bersama selama beberapa tahun, seperti yang kita baca dari sejumlah *samâ'* yang menyebutkan kebersamaan mereka pada 626, 627, 628, 629, 630 dan 634 H.[204] Kita cermati bahwa masa persahabatan yang panjang ini digunakan untuk mengkaji berbagai karya Ibn 'Arabî yang sifat esoteriknya paling kentara, misalnya *Anqâ' Mughrib*, *Kitâb al-Isrâ'*, *Kitâb al-Maqâm al-Qurbâ*, dan khususnya *Fushûsh* yang diajarkan Ibn 'Arabî kepada Qûnawî pada sebuah sesi dengan Qûnawî sebagai satu-satunya pendengar, seperti telah kita lihat sebelumnya. Dalam hal ini kita beruntung membaca kesaksian penting dari Jandî, yang

---

202 Mengenai gagasan "Tuhan yang diciptakan dalam keyakinan", bdk. *Mu'jam*, § 31; Corbin, *Creative Imagination*, h. 195–200. Kajian paling mutakhir tentang ajaran "manusia sempurna" dilakukan oleh Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man*, Tokyo, 1987, yang secara panjang lebar menganalisis asal-usul tema itu dalam pemikiran Islam.

203 Bdk. R.G. § 142.

204 Bdk. R.G. § 4, 70, 135, 142, 150, 313, 414, 484, 639.

menjelaskan bagaimana Qûnawî dan Ibn 'Arabî "menerima" *Fushûsh.*

> Ketika guru dan pembimbingku Muhammad ibn Ishâq ibn Yûsuf al-Qûnawî mengomentari kata pengantar buku itu [*Fushûsh*], ilham dari alam gaib menampakkan tanda-tanda kepadanya, dan Napas Yang Maha Penyayang (*al-nafas al-rahmânî*) mulai berhembus seirama dengan napasnya. Embusan desah dan denyar napasnya menenggelamkanku lahir-batin. "Rahasianya" membentuk "rahasiaku" (*bâthinî*) dengan cara yang aneh dan tiba-tiba, menimbulkan pengaruh besar terhadap tubuh dan hatiku. Dengan cara ini Tuhan memungkinkan aku untuk memahami penjelasan mengenai bagian awal dari keseluruhan buku itu, dan dalam kedekatan ini Dia mengilhamiku akan kandungan rahasianya yang terpelihara. Ketika Syekh [Qûnawî] menyadari apa yang telah terjadi pada diriku, dan bahwa melalui cara ini takdir Ilahi telah terwujud, dia menyampaikan bahwa dia juga pernah meminta guru kami, sang penulis [*Fushûsh*], untuk memberinya penjelasan mengenai buku itu. Dengan menjelaskan bagian awal, ia [Ibn 'Arabî] membuatnya memahami inti kesejatian yang disediakan bagi orang-orang yang dikaruniai akal. Ia menumbuhkan pengaruh aneh dalam dirinya, sehinggga dia dapat memahami isi seluruh karya itu.[205]

Ibn 'Arabî akan mengenang tahun 628 (1230–1231) sebagai tahun ketika Allah berbicara padanya seperti Dia berbicara pada Mûsâ,[206] "tanpa perantara di tempat yang diberkati (*al-buq'ah al-mubârakah*, Q.S. al-Qashash [28]: 30), di dekat pohon pinang seukuran tangan,[207] dengan bahasa yang sama sekali berbeda dari bahasa makhluk, karena apa yang dipahami oleh orang yang mendengarnya persis seperti yang diucapkan. Dari apa yang dikatakan-Nya padaku, aku terutama memahami ini: 'Jadilah langit wahyu

---

205 *Syarh al-Fushûsh*, h. 9–10.

206 *Fut.*, IV, h. 485; bdk. juga *Kitâb al-Mubasysyirât* (MS Bayazid 1686, f° 60b; MS Fatih 5322, f° 92). Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa mimpi itu terjadi pada malam Kamis 20 Rabiulawal 628 H.

207 Terjemahan kata *billa*, yang terdapat baik dalam *Futûhât* maupun dalam manuskrip Bayazid (*min billa 'alâ qadr al-kaff*) adalah perkiraan: arti yang lazim dari kata itu ('*humidity*', 'kelembaban') tidak tepat dalam konteks ini. Mungkin *tall* ('bukit') harus dianggap sebagai pengganti *billa*.

(*samâ' wahy*), bumi yang memancarkan air (*ardh yanbû'*), dan gunung keabadian (*jabal taskîn*).'"

⚔

Kurang dari setahun kemudian, pada bulan Safar 629/Desember 1231, Syekh al-Akbar menuntaskan naskah pertama *Futûhât Makkiyyah*. Dalam pengantar jilid pertama edisi kritisnya, O. Yahia menyatakan bahwa Ibn 'Arabî kemudian bertolak "menuju Mekah untuk merayakan dengan khidmat penuntasan karyanya yang prestisius itu." Sayangnya, Yahia tidak menyebut rujukan untuk memperkuat pernyataannya. Mungkin dia hanya bersandar pada sejumlah sumber mutakhir,[208] yang dengan mendasarkan rujukan itu atas fatwa Fayrûzâbâdî menyatakan bahwa ketika Ibn 'Arabî menyelesaikan *Futûhât*, ia berangkat ke Mekah dan meletakkan lembaran-lembaran karya itu di atas atap Ka'bah. Setahun kemudian (jika kita memang meyakini kebenaran sumber ini), ia mengumpulkan lembaran-lembaran bukunya itu dan mencermati bahwa udara buruk ternyata tidak merusaknya. Anekdot ini, yang jelas dicatat pertama kali oleh Fayrûzâbâdî, kurang dapat dipercaya. Bahwa Syekh al-Akbar pergi ke tanah suci untuk mensyukuri penyelesaian sebuah karya yang bagian paling awalnya diilhami dan ditulis di tempat suci Ka'bah, setidaknya merupakan hipotesis yang masuk akal. Tetapi sulit membayangkannya naik ke atap Baitullah untuk menyimpan *Futûhât*. Tindakan semacam itu jelas menunjukkan penghinaan terhadap Rumah maupun Pemiliknya yang jelas bertentangan dengan ajaran Ibn 'Arabî sendiri. Lagi pula, dari Damaskus ke Mekah merupakan perjalanan dengan begitu banyak perhentian. Padahal, dalam tulisan-tulisan Syekh al-Akbar kita tidak menemukan rujukan bahwa ia tinggal di luar Syria setelah tahun 620 H. Hanya saja, boleh jadi ini adalah salah satu perjalanan luar biasa yang tampaknya sesekali ia lakukan. Mengenai perjalanan supernatural semacam ini, kami membaca kesaksian Qûnawî berikut ini, yang diabadikan oleh Jandî.[209]

---

208 Misalnya Sya'rânî, *Yawâqît*, h. 10; *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 76.

209 *Nafhah al-Rûh wa Tuhfah al-Futûh*, Teheran 1403/1362, h. 124–25 (percakapan pribadi bersama W. Chittick).

> Ketika pada suatu hari dia [Ibn 'Arabî] meninggalkan Damaskus melalui salah satu pintu, tiba-tiba dia sangat berkeinginan untuk bertawaf di Ka'bah. Seketika itu juga ia sudah berada di pintu Mekah. Dia mulai bertawaf. Ketika waktu siang tiba, dia pergi ke rumah salah seorang sahabatnya di Mekah dan beristirahat siang. Saat terjaga, dia memperbaharui wudunya dan bangkit untuk kembali bertawaf. Setelah tawaf dan salat di masjid, dia ingat akan muridnya di Damaskus dan juga keluarganya, yang membutuhkannya. Tiba-tiba saja dia sudah berada lagi di pintu Damaskus. Sesampainya di rumah Syekh Shadr al-Dîn bertanya: "Guru, kenapa sepatumu?" "Secara tak sengaja kutinggalkan di rumah salah seorang sahabatku di Mekah." "Apakah yang engkau maksudkan adalah bahwa selama tiga jam engkau menghilang, engkau pergi ke Mekah dan kembali dari sana?" "Ya," jawab Syekh ... Syekh Shadr al-Dîn mencatat hari dan tarikh itu. Beberapa waktu kemudian, teman-teman [dari Mekah] kembali [ke Damaskus] dengan membawa sepatu Syekh. Mereka menceritakan bahwa dia benar-benar berada di sana pada hari itu dan saat itu, dan pada siang hari menanggalkan sepatu untuk bertawaf. "Syekh memang terbiasa menanggalkan sepatunya saat bertawaf. Ketika orang-orang di *harâm* mengetahui kehadirannya, mereka pergi menemuinya, namun tiba-tiba dia menghilang, meninggalkan sepatunya pada kami."

Jandî menambahkan pada bagian akhir cerita sebuah penjelasan yang bukannya tanpa maksud tertentu. Dia menjelaskan bahwa ini bukanlah kejadian yang lazim disebut sebagai *thayy al-ardh*, atau memendeknya jarak bumi di bawah kaki seorang wali, melainkan sebuah kejadian yang unik dan khas bagi Penutup Para Wali itu. Ulasan ini kiranya dapat ditafsirkan sebagai berikut: *thayy al-ardh* merujuk pada kekuatan wali tertentu yang berkemampuan untuk menempuh perjalanan panjang dengan cepat hanya dalam beberapa langkah saja. Betapapun cepatnya, *toh* mereka tetap saja melakukan perjalanan itu. Tetapi, dalam kasus Ibn 'Arabî seperti yang dipaparkan Qûnawî, ada perubahan tempat yang terjadi secara tiba-tiba: ia hanya *berpikir* tentang Mekah dan ia pun langsung berada di sana, dan hal serupa terjadi ketika ia kembali.

Tiga tahun kemudian, pada 632/1234, Ibn 'Arabî menyelesaikan naskah kedua *Futûhât* yang, demikian ia jelaskan, meliputi sejumlah tambahan dan sejumlah pengurangan jika dibandingkan dengan naskah sebelumnya.[210] Pada dasarnya perubahan itu hanya berkaitan dengan gaya bahasa atau nuansa doktrinal yang tidak menimbulkan perubahan berarti dalam teks maupun isinya.

Pada awal tahun ini pula (632 H), tepat pada tanggal 1 Muharam (26 September 1234), Ibn 'Arabî menulis *Ijâzah* untuk Sultan Asyraf,[211] yang telah mengambil alih kekuasaan dari sepupunya, Nâshir Dâwûd, pada 626 H. Raja Dinasti Ayyûbiyyah ini sangat ketat menjaga ortodoksi di wilayah kekuasaannya.[212] Pada 628 H, dia menitah untuk memenjarakan Syekh 'Alî al-Harîrî, yang oleh 'Izz al-Dîn Sulamî dituduh berbuat bidah: Abû Syâmah, yang tampaknya bersikap sangat anti-sufi, menyatakan bahwa mazhab Harîriyyah jelas melanggar syariat.[213] Pada saat itu pula, Asyraf memutuskan untuk mengusir Qalandariyyah, sebuah aliran sesat, dan bukan tarekat,[214] yang terbentuk di Damaskus pada 626 H, bertepatan dengan kedatangan Jamâl al-Dîn Sâwî, dan terkenal karena sikapnya yang jelas-jelas mengabaikan agama. Setahun kemudian, Asyraf mengubah sebuah rumah bordil menjadi masjid, yang diberinya nama yang sangat sederhana: *masjid al-tawbah,* dan dia memecat teolog Sayf al-Dîn al-Âmidî dari jabatannya—menurut Sibth Ibn al-Jawzî, Asyraf tidak menyukai kecenderungan rasionalnya—dan menjebloskannya sebagai tahanan rumah.[215]

Kematian al-Asyraf pada 635/127, tak lama berselang diiringi oleh kematian Kâmil, mengakhiri perang hangat memperebutkan

210 *Fut.*, IV, h. 554.

211 *Ijâzah*, ed. A. Badawî dalam *Quelquels figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris 1979, h. 172.

212 Mengenai pemerintahannya di Damaskus, bdk. *From Saladin to Mongols,* h. 208–14.

213 *Tarâjim*, h. 180.

214 Terlepas bahwa istilah ini agak anakronistik selama awal abad ke-13, istilah inilah yang digunakan untuk menyebut Qalandariyyah oleh Tahsin Yazici dalam artikelnya tentang tema itu dalam *EI²* s.v.

215 Mengenai berbagai peristiwa ini, bdk. *From Saladin to Mongols,* h. 209–11.

kekuasaan yang telah bergolak selama dua tahun. Akhirnya Shâlih Ismâ'îl, juga salah seorang putra 'Âdil, naik ke tampuk kekuasaan. Tak lama setelah berkuasa, dia terlibat konflik dengan hakim 'Izz al-Dîn, yang menyerangnya di atas mimbar atas tindakannya bersekutu dengan kaum Frank. Shâlih langsung bereaksi: dia mengusir 'Izz al-Dîn ke Mesir.

Sementara itu, Ibn 'Arabî membagi waktunya dan tahun-tahun terakhir kehidupannya antara menyusun sejumlah karya[216] (termasuk *Dîwân*), merevisi *Futûhât* (ia menyelesaikan naskah kedua pada 636/1238), dan mengajar murid-muridnya. "Katakan kepada murid-muridmu: 'Camkan keberadaanku sebelum aku pergi!'"[217] Demikian Allah memerintahkannya suatu hari. Itulah tampaknya yang mereka lakukan, berkumpul sesering mungkin di dekat guru mereka untuk mendengarkan pembacaan karya-karyanya. Namun, pada 22 Rabiulakhir 638 H,[218] sang pengembara itu tiba pada akhir perjalanannya yang panjang di dunia ini. Syekh al-Akbar meninggalkan murid-muridnya demi bermikraj dan tak akan pernah kembali lagi: sebuah mikraj yang akan mengantarkannya ke haribaan *rafîq al-a'lâ*, Sahabat Tertinggi.

Apakah Ibn 'Arabî meninggal dunia dengan tenang di rumahnya? Tak ada sumber terpercaya yang membuat kita beralasan untuk menduga bahwa kematiannya terjadi secara dramatis. Tetapi, di Damaskus ada legenda aneh yang diriwayatkan secara turun-temurun, bahkan hingga saat ini, dan setiap orang Damaskus merasa berkewajiban untuk menyampaikan jika ada orang yang menyebut nama Ibn 'Arabî di depannya. Ceritanya, Sîdî Muhyî al-Dîn konon dibunuh oleh sekelompok orang—para fukaha—yang di depan mereka dengan lantang dia menyatakan: "Tuhan yang kalian sembah berada di bawah telapak kakiku" (*rabbukum tahta qadamî*). Dikatakan bahwa kejahatan itu diganjar dengan hukum-

216 Lihat daftar kronologis, Apendiks 1.

217 *Fut.*, I, h. 723.

218 *Nafh* menetapkan tarikh 28 Rabiulakhir, namun sumber-sumber kami yang lain—termasuk Abû Syâmah yang menghadiri langsung pemakaman Ibn 'Arabî—menyatakan 22 Rabiulakhir.

an yang sangat keras, dan dibuatlah keputusan untuk mengu-burkan Syekh al-Akbar persis di tempat peristiwa tragis itu terjadi. Namun, ketika mereka menggali kuburnya, mereka menemukan sebuah peti penuh berisi emas persis di tempat dia duduk dalam perkumpulan itu. Si empunya cerita segera menambahkan bahwa Syekh ingin memperlihatkan bahwa para fukaha yang benar-benar bobrok itu hanya menyembah kekayaan duniawi. "Legenda emas" ini jelas cukup menarik, tetapi ia hanyalah rekaan yang sengaja dibuat oleh seorang penutur yang mencari ketenaran. Kami membaca beberapa riwayat tentang kematian dan pemakaman Ibn 'Arabî—khususnya riwayat yang disampaikan oleh tokoh sezaman, Abû Syâmah[219]—dan tak satu pun di antaranya menyebutkan kejadian semacam itu. Versi Yûnînî, yang ditulis tak lama sesudah itu, menjelaskan bahwa ada tiga tokoh yang melaksanakan upacara pemakaman atas almarhum: *qâdhî* Ibn Zakî, 'Imâd Ibn Nahhâs, dan Jamâl al-Dîn ibn 'Abd al-Khâliq.[220] Tokoh pertama, seperti telah kita ketahui, adalah pelindung Ibn 'Arabî. Yang kedua, 'Imâd al-Dîn Abî 'Abd Allâh ibn Hasan Ibn al-Nahhâs (w. 654), menurut Abû Syâmâh, adalah "seorang zahid, saleh, dan termasuk tokoh yang sangat ternama dan mulia".[221] Menurut *Wâfî*,[222] dia adalah perawi handal meskipun tuli, dan kami mengetahui dari bagian lain bahwa dia meriwayatkan hadis kepada Ibn 'Arabî.[223] Sedangkan tokoh ketiga, mengetahui tarikhnya tidak serta-merta memungkinkan kita untuk mengenalinya.

Menurut legenda lainnya, yang disampaikan dan bahkan mungkin direka-reka oleh Qârî al-Baghdâdî, pada saat Ibn 'Arabî wafat, Damaskus berdukacita selama tiga hari. "Sultan, wazir, pangeran, ulama dan fukaha menghadiri upacara pemakaman, dan para pedagang menutup toko mereka selama tiga hari sebagai rasa belasungkawa."[224] Sekiranya ini memang terjadi, Abû Syâmah,

---

219 *Tarâjim*, h. 120.

220 *Wâfî*, IV, h. 175.

221 *Tarâjim*, h. 189.

222 *Wâfî*, XVII, h. 132.

223 *Fut.*, IV, h. 524.

224 *Manâqib Ibn 'Arabî*, h. 24.

yang datang langsung ke upacara pemakaman Syekh al-Akbar, tentu tak mungkin menutup-nutupinya. Namun, Abu Syâmah membatasi diri dengan hanya mengemukakan pernyataan moderat bahwa Ibn 'Arabî "dimakamkan secara baik-baik" (*janâzah hasanah*). Beberapa halaman dalam *Futûhât* menuturkan keinginan Ibn 'Arabî sendiri: "Aku memohon kepada Allah, baik untuk diriku sendiri maupun untuk saudara-saudaraku, bahwa jika ajalku tiba, maka yang bersalat jenazah haruslah seorang hamba yang 'pendengaran, penglihatan, dan ucapannya adalah Allah'.[225] Mudah-mudahan hal itu terjadi atas diriku, saudara-saudaraku, anak-anakku, orangtua, istri, sahabat, dan semua umat muslim dari kalangan manusia maupun bangsa jin."[226]

Ketika pembacaan doa (*du'â'*) selesai, tanggapan yang diwajibkan atas para hadirin adalah kata *âmîn*, "kabulkanlah". Itulah tanggapan saya dalam hal ini. Kata-kata itu pula yang tentunya diucapkan selama berabad-abad, melintasi generasi demi generasi, oleh para pembaca budiman karya-karya Ibn 'Arabî. []

---

225 Ini merujuk pada hadis *qudsî* yang sering dikutip Ibn 'Arabî (Bukhârî, *tawâdhu'*). Menurutnya, hadis ini menyebutkan "identitas tertinggi", yaitu identitas *Haqq* (Hakikat Ilahi) dan *khalq* (alam makhluk) (bdk. *Fut.*, I., h. 406, III, h. 68, IV, h. 20, 24, 30)—yang dicapai oleh para wali melalui amalan sunah (*qurb al-nawâfil*). Di dalam *maqâm* ini Tuhan *dipahami* sebagai hakikat paling sejati dari seorang hamba, yang senantiasa merupakan keadaan-Nya yang abadi. Untuk lebih jelasnya lihat *Mawqif* 132 dalam Amir 'Abd al-Qâdir, *Écrits spirituels* (h. 94–8).

Kesimpulan

PADA bagian pembuka *Dîwân al-Ma'ârif*,[1] Ibn 'Arabî menyebutkan mimpi aneh yang menjadi titik awal bagi kumpulan kecil syair yang tak diterbitkan ini.

> Setengah terjaga dan setengah terlelap (*fî wâqi'ah*), aku melihat seorang malaikat datang menghampiriku dengan seberkas cahaya putih: orang mungkin menganggapnya sebagai cahaya matahari. "Apakah itu?" tanyaku. Terdengar jawaban: "Itulah surah al-Syu'arâ'"[2] ... Lalu aku merasakan sesuatu seperti sehelai rambut yang tumbuh dari dadaku hingga tenggorokanku, kemudian hingga ke mulutku. Ternyata ia seekor hewan dengan kepala, lidah, mata, dan bibir. Ia lantas membesar hingga kepalanya mencapai kedua ufuk Timur maupun Barat. Lalu ia menyusut dan kembali ke dadaku. Kemudian aku mengetahui bahwa kata-kataku (*kalâmî*) akan mencapai Timur dan Barat ...

Demikianlah. Selama berabad-abad setelah kematiannya, ajaran Syekh al-Akbar terus-menerus menyebar, lebih sering secara diam-diam dan tersembunyi, mencapai negara-negara yang sangat jauh dan akhirnya meliputi Timur maupun Barat, Masyriq dan Maghrib: Syria, Mesir, Afrika Utara, Iran, Turki, India, Indonesia, Cina. Di

---

226 *Fut.*, I, h. 530.

1 *Dîwân al-Ma'ârif*, MS Fatih 5322, f° 214.

seluruh negeri itu, orang terkadang dapat merasakan pengaruh ajaran Ibn 'Arabî dalam berbagai bentuknya.

Pengaruh ini tak pelak lagi paling mudah dilacak dalam literatur sufi. Banyak kumpulan tulisan Ibn 'Arabî telah menimbulkan sejumlah ulasan interpretatif yang memainkan peran besar dalam menyebarluaskan tulisan-tulisan itu hingga melampaui batas-batas dunia-berbahasa-Arab. Dalam hal ini, katalog 120 ulasan atas *Fushûsh al-Hikam* yang telah dihimpun O. Yahia[3] (dan daftar itu bahkan belum lengkap) tentu sangat signifikan. Banyak di antara karya ini ditulis orang-orang Iran (Suni maupun Syiah), terkadang dalam bahasa Arab, terkadang dalam bahasa Persia; enam di antaranya dalam bahasa Turki. Dan masih ada teks lain yang juga diilhami ajaran Ibn 'Arabî, berupa prosa maupun syair, dan ditulis dalam bahasa-bahasa daerah umat muslim: Urdu,[4] Melayu,[5] dan kemungkinan juga (meskipun mendiang Joseph Fletcher tak dapat membuktikan ini sebelum dia wafat) Cina.[6] Pengaruh karya dan pemikiran Ibn 'Arabî sangatlah besar hingga mencapai lingkungan luar dari mereka yang memang benar-benar menjadi penganut

---

2 Ungkapan ini tidak dapat dijelaskan.

3 *Histoire et classification*, R.G. § 150.

4 Sejumlah besar kutipan dan rujukan dapat ditemukan dalam karya Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975. Namun, tentu saja ada beberapa karya yang ditulis dalam bahasa Arab dan Persia—antara lain oleh Ahmad Sirhindî dan Syâh Walî Allâh al-Dihlawî—yang memainkan peran penting dalam penyebaran ajaran Ibn 'Arabî. Tentang Sirhindî (sering kali digambarkan secara keliru oleh penulis India modern sebagai reinkarnasi Ibn Taymiyyah) dan hubungannya dengan Ibn 'Arabî, lihat tesis Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, Montreal & London, 1971. Tentang Syâh Walî Allâh, lihat studi (yang lebih bersifat historis ketimbang doktrinal) Saiyid Athar 'Abbâs Rizvi, *Syâh Walî Allâh and His Times*, Canberra, 1980, dan artikel 'Abdul Haq Anshârî, "Syâh Waliy Allâh attempts to revise *wahdah al-wujûd*", *Islamic Quarterly*, XXVIII, 3, h. 150–64.

5 Kita sangat berutang budi kepada Prof. Naquib al-Attas, yang telah menelusuri sumber-sumber Melayu dan menjelaskan pengaruh Ibn 'Arabî dan perdebatan luas di seputar penafsiran atas ajaran-ajarannya. Lihat, khususnya karyanya, *Mysticism of Hamza al-Fansûrî*, Kuala Lumpur, 1970, dan *Ranîrî and the wujûdiyyah of 17th Acheh*, Kuala Lumpur, 1966.

6 Namun demikian, kita tidak tahu pasti kecuali bahwa setelah Revolusi Budaya, *Futuhât Makkiyyah* ditemukan di satu-satunya masjid di Peking, yang tetap berdiri selama masa-masa kemelut itu (percakapan dengan Michel Chodkiewicz).

mazhabnya (Qûnawî, Jandî, Qâsyânî, Qaysharî, kemudian Jâmî, Nâbulusî, dan Amir 'Abd al-Qâdir).[7] Para penulis sufi mutakhir telah mengikuti kosakata teknisnya, terlepas apakah mereka menyebutkan hal itu secara terbuka atau tidak, meminjam sebagian pemikiran kunci dari ajarannya—sering kali tanpa sadar—dan mengkaji secara mendalam sejumlah teorinya.[8]

Akan tetapi, pengaruh Ibn 'Arabî terhadap tasawuf tidak hanya terasa pada ranah ajaran. Mata rantai periwayatan atau *silsilah*—misalnya yang dikemukakan oleh Murtadhâ al-Zabîdî[9] dan juga Sanûsî dalam *Salsabîl al-Mu'în*[10]—menjadi saksi atas transmisi *khirqah akbariyyah* dari generasi ke generasi. Dari Syria—tempat Syekh al-Akbar wafat pada 638 H—melalui Iran, *khirqah* ini menelusuri jalannya tanpa kenal lelah untuk akhirnya muncul kembali di Barat-Islam pada abad ke-19 dalam sosok Amir 'Abd al-Qâdir,[11] dan ia terus disampaikan dewasa ini nyaris di seluruh dunia Islam.

Jika dibaca, direnungkan, dan disimak, Syekh al-Akbar sebenarnya memiliki keturunan yang sangat luar biasa. Di mata para muridnya, hal ini bukanlah satu-satunya tanda bahwa dirinya ada-

---

7 Mengenai mazhab Ibn 'Arabî, dan terlebih lagi pertumbuhannya dalam budaya Persia, lihat studi cemerlang James W. Morris, "Ibn 'Arabî and His Interpreters", *Journal of the American Oriental Society*, CVI (1986), 3–4 dan CVII (1987), 1. Kajian ini mengupas tentang bentuk-bentuk ungkapan—yang sebenarnya dipengaruhi mazhab dan filsafat Ibn Sînâ—yang digunakan Qûnawî dan murid-muridnya, dan memberikan penekanan terhadap ajaran Ibn 'Arabî, yang berbeda dari yang kita temukan pada tulisan Ibn 'Arabî sendiri, yang tidak pernah memisahkan "kehangatan" dengan "terang cahaya".

8 Sebuah kajian sistematis atas manuskrip-manuskrip Islam dari Afrika Utara masih tetap diperlukan. Namun, secara umum, pengaruh Ibn 'Arabî dan rujukan eksplisit pada tulisan-tulisannya memudahkan kita untuk memperoleh sejumlah karya yang diterbitkan, terutama, oleh al-Hâjj 'Umar. Sayangnya, sering kali ikhtisar-ikhtisar singkat (khususnya karangan Sya'rânî) lebih banyak dipakai ketimbang karya Ibn 'Arabî sendiri.

9 Murtadhâ al-Zabîdî, *'Iqd al-Jawhar al-Tsamîn* (s.v. Uwaysiyyah; Ibn 'Arrâq) dan *Ithâf al-Ashfiyâ'* (s.v. Hâtimiyyah; Shadriyyah).

10 *Al-Salsabîl al-Mu'în fî al-Tharâ'iq al-Arba'în*, pada catatan pinggir *al-Masâ'il al-'Asyr* edisi Kairo, 1353 H, h. 70–72.

11 Bdk. Amir 'Abd al-Qâdir, *Écrits spirituels*, pendahuluan. Di sini Michel Chodkiewicz menginformasikan beberapa jalur transmisi *khirqah akbariyyah* hingga kini. Lihat juga disertasi magister berbahasa Arab saya, *L'Émir 'Abd al-Qâdir et la khirqah akbariyyah*, Paris IV, 1980.

lah seorang genius yang cemerlang, melainkan juga bukti atas jabatan spiritual yang diembannya untuk diamalkan kepada para wali umat Islam. Tapi persoalannya lebih dari itu. Siapa pun yang pernah membaca Ibn 'Arabî tentu menyadari bahwa baginya, *ummah*, komunitas agama yang tentangnya Nabi bersabda bahwa ia akan memberikan syafaat pada hari kiamat, tidak dibatasi secara eksklusif kepada umat Islam historis, namun mencakup segenap umat manusia.[12] Mustahil bagi Syekh al-Akbar untuk membatasi lingkup pengaruh *barakah*-nya hanya kepada kaum muslim saja—dalam pengertian yang sebenarnya dari kata "muslim" itu. Sebagai pewaris tertinggi dari seseorang yang diutus sebagai "rahmat bagi seluruh alam", tidaklah cukup baginya untuk hanya menjadi sumber ilham bagi para wali (*awliyâ'*) dan sumber makrifat bagi para ahli makrifat (*'ârifîn*): ia ingin menjadi sumber harapan bagi semua makhluk. Mengutip ucapannya sendiri:

> Aku bersyukur karena aku bukanlah termasuk orang yang menyukai balasan dan hukuman. Sebaliknya, Allah telah menciptakan aku sebagai rahmat dan menjadikan aku sebagai pewaris rahmatnya yang lantaran dia difirmankan: "*Tidaklah kami mengutus engkau kecuali untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam*" (Q.S. al-Anbiyâ' [21]: 107).[13]

Pada bagian lain, Ibn 'Arabî kembali menyatakan:

> Di antara malaikat yang telah diciptakan-Nya, Allah telah menempatkan empat malaikat sebagai pengusung Singgasana, pada empat tiang yang menahannya ... Dia telah mencurahkan bermacam derajat kesempurnaan bagi tiang-tiang itu, dan telah menempatkan aku pada tiang yang paling sempurna dan menjadikan aku sebagai

---

12 Hadis tersebut berbunyi: "*syafa'atî li ahl al-kabâ'ir min ummatî*". Bdk. Tirmidzî, *qiyâmah*, 11; Ibn Mâjah, *zuhd*, 27. Hallâj, yang tidak memahami makna sesungguhnya dari "*ummatî*", menyalahkan Nabi karena mengeluarkan komunitas nonmuslim dari syafaatnya. Terkait dengan ini, perlu dicatat bahwa dalam *Ruh al-Bayân*, Ismâ'îl Haqqî mengutip sebuah teks Ibn 'Arabî (yang sejauh ini belum ditemukan) yang menjelaskan bahwa salah satu tujuan dari berkumpulnya para nabi di Kordoba pada 586 H adalah untuk menangani kesalahan Hallâj ini: mereka datang bersama-sama untuk meminta agar Muhammad memaafkannya.

13 *Fut.*, IV, h. 163.

salah seorang pengemban Singgasana. Tetapi, berbeda dari para malaikat yang telah diciptakan-Nya untuk mengemban Singgasana, Tuhan juga memiliki bentuk (*shuwar*) dari manusia yang mengemban Singgasana itu, Tahta Yang Maha Penyayang. Aku salah seorang dari mereka, dan tiang yang terbaik adalah milikku: ia adalah perbendaharaan Yang Maha Penyayang. Karena itu, Dia telah menjadikan aku sebagai seorang makhluk yang benar-benar penyayang (*rahîman muthlaqan*).[14]

Sebagian penafsir Ibn 'Arabî—baik muslim maupun nonmuslim, di Timur maupun di Barat—hanya memandang karyanya sebagai sebuah konstruksi metafisik yang terilhami, dan mengaburkan dimensi keuniversalan dan keluhuran fundamental ini, yang menandai kepribadian maupun karyanya. Mereka tidak memedulikan dampak serius dengan mengabaikan hal itu, sehingga dengan berbuat demikian mereka telah merusak warisan Syekh al-Akbar.

> Allah telah memperlihatkan diri-Nya kepadaku di relung batinku (*fî sirrî*) dalam sebuah mimpi. Dia berfirman: "Beritahukan kepada hamba-hamba-Ku apa yang engkau pahami mengenai kebaikan-Ku ... Mengapa hamba-hamba-Ku berputus asa dari rahmat-Ku, padahal rahmat-Ku mencakup segala sesuatu?"[15]

Tema tentang rahmat Allah yang meliputi seluruh makhluk, memberikan kualitas lebih terhadap karya Penutup Kewalian Muhammad itu: kualitas tentang pesan universal demi harapan, tentang peringatan abadi bahwa *Rahmah* (Kasih Sayang) akan menjadi kata akhir. Karena semua manusia menyembah Tuhan, entah mereka mengenalnya atau tidak; karena Napas Yang Maha Pengasih telah menciptakan manusia; karena setiap manusia menyimpan di dalam dirinya jejak dari salah satu Keragaman Wajah Yang Esa yang tiada batasnya, maka kepada rahmat abadi itulah mereka akan selalu dibimbing semenjak zaman azali. Sebagai seorang utusan Rahmat Ilahi, Ibn 'Arabî juga ingin menjadi salah satu bagian darinya agar apa yang dijalaninya di dunia melalui tanda kewalian

---

14 *Fut.*, III, h. 431.

15 *Fut.*, I, h. 708.

tetap berpengaruh setelah kematiannya. Ia juga akan menjadi bagian darinya di akhirat kelak. Sebab, seperti yang telah ia janjikan, pada hari kiamat ia akan memberikan syafaat kepada setiap orang yang pernah dilihatnya.[16] []

---

16 *Fut.*, I, h. 617; lihat di atas, bab 3.

Apendiks

I

Tabel Kronologis Kehidupan Ibn 'Arabî

TAHUN	TEMPAT	RUJUKAN	PERISTIWA BIOGRAFIS	PERISTIWA SEJARAH
17 Ramadan 560/116	Murcia	*Wâfî*, IV, 178; *Nafh*, II, 163.	Kelahiran Ibn 'Arabî pada malam Senin	'Abd al-Qâdir al-Jîlânî wafat
5567/1171				Ibn Mardanîsy, Sultan Levant, meninggal dunia. Saladin menumbangkan kekhalifahan Fâthimiyyah di Kairo
568/1172	Sevilla	*Nafh*, II, 162.	Keluarganya menetap di Sevilla.	
575/1180	Kordoba	Bab 2, atas.	Di sekitar waktu ini bertemu dengan filsuf Ibn Rusyd.	Awal pemerintahan Khalifah Nâshir
578/1182	Sevilla	*Fut.*, I, 331.	Mengaji Alquran kepada Syekh Abû Bakr ibn Shâf al-Lakhmî.	
580/1184	Andalusia*	*Fut.*., II, 425; & Bab 2.	Memulai *sulûk*-nya di bawah bimbingan Syekh 'Uryabî.	Awal pemerintahan sultan al-Muwahhidûn, Ya'qûb al-Manshûr.
583/1187				Saladin kembali merebut Yerusalem.

* Tidak ada nama tempat spesifik yang disebutkan di dalam dokumen tersebut.

586/1190	Kordoba	*Fushûsh*, I, 110.	Mimpi bertemu dengan semua nabi.	Perang Salib Ketiga.
586/1190	Sevilla	*Fut.*, IV, 156.	Menerima ayat "*qul in kâna âbâ'ukum*...(Q.S. al-Tawbah [9] : 24) di sebuah pekuburan Sevilla	Frederick I merebut Konya.
		Fut., IV, 162.	Menerima ayat "*innamâ yastajîbu alladzîna yasma'ûn*".	Al-Muwahhidûn memutuskan gencatan senjata dengan Castile
		Fut., II, 7.	Bertemu Mûsâ al-Shadrânî, murid Abû Madyan dan salah seorang dari tujuh *abdâl*.	
	Sevilla	*Fut.*, IV, 476.	Mimpi terkait dengan hadis: "Perhitungkanlah dirimu sebelum dirimu diperhitungkan".	
	Andalusia*	*Fut.*, II, 8.	Pertemuan spiritual dengan seseorang yang termasuk dalam kelompok "*háwâriyyûn*".	
	Andalusia*	*Fut.*, I, 616; II, 475, 682.	Sering mengunjungi Syekh Abû Ya'qûb al-Kûmî	
586/1190	Marchena	*Fut.*, I, 277.	Bertemu 'Abd al-Majîd ibn Salamah, *khathîb* Marchena	
586/1190	Sevilla	*Fut.*, II, 187.	Bertemu Yûsuf al-Mughâwir, salah seorang *bakkâ'ûn*, dan 'Alî al-Salawî, '*min ahl al-dhahk*'.	
586/1190	Andalusia*	*Fut.*, II, 371.	Menghadiri pertobatan seorang filsuf yang mengingkari *karâmah*.	

TAHUN	TEMPAT	RUJUKAN	PERISTIWA BIOGRAFIS	PERISTIWA SEJARAH
587/1191				Suhrawardî dihukum mati.
589/1193	Algeciras	Jandî, *Syarh*, 220.	Bermimpi tentang suratan takdirnya.	Saladin mangkat.
		Fut., I, 617.	Bertemu Syekh Ibn Tharîf, murid Syekh Abû al-Rabî' al-Mâlaqî.	
Ramadan 589/1193	Ceuta	*Fut.*, I, 32.	Mengikuti pengajian muhadis 'Abd Allâh al-Hajarî.	
590/1194	Tlemcen	*Fut.*, IV, 66, 498.	Bermimpi Nabi menegurnya atas sikapnya terhadap Abû 'Abd Allâh al-Tharsûsî.	Castile menyerang kawasan Sevilla.
		Fut., I, 379.	Bertemu penyair Abû Yazîd al-Fazâzî.	
	Tunis	*Fut.*, I, 9.	Sering mengunjungi Syekh 'Abd al-'Azîz Mahdawî.	
		Fut., IV. 129.	Bertemu putra Ibn Qashî.	
		Dîwân, 332.	Menyadari bahwa dirinya adalah Pewaris Pengetahuan Nabi.	
		Fut., III, 224.	Mencapai "Bumi Hakikat".	
		Fut., I, 186; & lihat Bab 6.	Bertemu Khadhir untuk kedua kalinya.	

		Fut., III, 338.	Menggubah sebuah syair di Masjid Agung, Tunis.	
	Sevilla	*Fut.*, III, 339.	Bertolak menuju Sevilla dan pada saat tiba menemukan bahwa salah seorang *rijâl al-ghayb* telah memberitahukan syairnya.	
	Sevilla	*Fut.*, I, 222 & Bab 5.	Ayahanda Ibn 'Arabî wafat.	
	Dekat Rota	*Fut.*, I, 186 & Bab 6.	Pertemuan ketiga dengan Khadhir.	
	Sevilla	Mukadimah *Kitâb al-Masyâhid*.	Menulis *Kitâb al-Masyâhid al-Qudsiyyah*.	
591/1195	Fez	*Durrah* § 3.	Bertolak menuju Fez, dan menikahkan dua saudara perempuannya di sana.	
		Fut., III, 140.	Mencapai "Tempat Perjanjian antara tumbuhan dan Kutub".	
		Fut., III, 186–87.	Untuk pertama kalinya mencapai "*Maqâm* Cahaya".	
		Fut., IV, 220; III, 140.	Meramalkan kemenangan al-Muwahhidûn di Alarcos.	Kemenangan al-Muwahhidûn di Alarcos.
591/1195		*Fut.*, IV, 541.	Bertemu Muhammad ibn Qâsim al-Tamîmî, yang meriwayatkan kepadanya sejumlah *akhbâr* tentang wali-wali Fez.	

TAHUN	TEMPAT	RUJUKAN	PERISTIWA BIOGRAFIS	PERISTIWA SEJARAH
592/1196	Sevilla	*Fut.*, I, 32.	Menerima hadis dari Ahmad ibn Muhammad al-'Arabî, keturunan *qâdhî* Ibn al-'Arabî.	Ya'qub al-Manshûr sampai di gerbang Madrid.
		Kitâb Nasab al-Khirqah.	Menerima *khirqah* dari 'Abd al-Rahmân ibn 'Alî al-Qasthallânî.	
593/1196–97	Fez	*Fut.*, IV, 153.	Bermimpi melihat seluruh *mawâqif* hari kiamat.	Sepuluh-tahun gencatan senjata antara Ya'qûb al-Manshûr dan Alphonso VIII dari Castile.
593/1196–97		*Fut.*, I, 491; II, 486.	Mencapai "*Maqâm* Cahaya" untuk kedua kalinya dan menjelma seraut "wajah tanpa tengkuk".	
		Fut., IV, 76.	Berjumpa Wali Kutub pada zamannya.	
		Fut., IV, 503; I, 244.	Bertemu lagi dengan Muhammad ibn Qâsim al-Tamîmî.	
594/1197–98		*Fut.*, III, 345–50; *Kitâb al-Isrâ'*.	"Mikraj" Ibn 'Arabî, dan penyusunan *Kitâb al-Isrâ'*.	Abû Madyan wafat.
		Dîwân, 333–37.	Menyadari bahwa dirinya adalah Penutup Kewalian Muhammad.	
		Kitâb Nasab al-Khirqah.	Menerima *khirqah* dari Muhammad ibn Qâsim al-Tamîmî.	

594/1197–98	Fez	*Fut.*, II, 348.	Membocorkan rahasia Tuhan.	
	Ceuta		Allah menegur dan memberitahu bahwa Dia telah menghilangkan rahasia itu dari hati orang-orang yang mendapat bocoran rahasia.	
	Fez		Ibn 'Arabî kembali ke Fez bersama muridnya, H̲abasyî, untuk membuktikan hal ini.	
595/1198–99	Ronda	*Kitâb al-Kutub*, 9.	Bertemu Muh̲ammad ibn Asyraf al-Rundî, salah seorang dari tujuh *abdâl*.	Ya'qûb al-Manshûr mangkat.
	Sevilla		Mengucapkan salam perpisahan kepada guru-gurunya di Sevilla.	
	Kordoba	*Fut.*, I, 154.	Menghadiri pemakaman Ibn Rusyd.	Ibn Rusyd wafat.
	Granada	*Fut.*, IV, 9; I, 187.	Bertemu Syekh 'Abd Allâh.	'Âdil menjadi sultan Damaskus.
	Murcia	*Kitâb al-Kutub*, 10.	Berpamitan pada Ibn Saydabûn.	
Ramadan 595/1199	Almeria	*Fut.*, I, 334; IV, 263 & mukadimah *Mawâqi'*	Menulis *Mawâqi' al-Nujûm* dalam sebelas hari untuk H̲abasyî.	
597/1200	Salé	*Rûh̲*, 82.	Berpamitan pada Syekh al-Kûmî.	Ibn al-Jawzî wafat.

TAHUN	TEMPAT	RUJUKAN	PERISTIWA BIOGRAFIS	PERISTIWA SEJARAH
Muharam 597/ Oktober-November 1200	Îjîsal	*Fut.*, II, 261.	Mencapai "*Maqâm* Kedekatan".	Bencana kelaparan mengerikan di Mesir.
597/1200–1	Marrakech	*Fut.*, II, 436.	Bermimpi melihat *'Arsy*. Selama mimpi itu, ia diperintah untuk menjadikan Muhammad al-Hashshâr sahabat dalam perjalanannya ke Timur.	Gempa bumi di Syria.
597/1200–1	Fez	*Fut.*, II, 436.	Bertemu Muhammad al-Hashshâr.	Banjir di Guadalquivir.
	Bougie	*Hilyah al-Abdâl*, 8.	Menyisipkan sebuah bab tentang hati dalam salinan *Mawâqi' al-Nujûm.*	
	Bougie	*Kitâb al-Bâ'*, 11; *Kitâb al-Kutub*, 49.	Melihat dirinya menyatu dengan bintang-bintang dan huruf-huruf abjad.	
598/1201	Tunis	*Fut.*, I, 98.	Sering mengunjungi Syekh 'Abd al-'Azîz Mahdawî.	
		Fut., i, 667.	Menerima selembar dari perbendaharaan Ka'bah.	
		Fut., I, 98; *Rûh* § 9.	Keberangkatan terakhir dari Barat-Islam ke Timur.	
Ramadan 598/ 1202	Cairo	*Rûh* § 9, 10.	Kembali bersatu dengan Muhammad al-Khayyâth dan saudaranya, Ahmad al-Harîrî (al-Harrâr).	

598/1202	Hebron	*Fut.*, I, 10.	Bertafakur di makam Nabi Ibrâhîm.
598/1202	Yerusalem		Salat di Masjid al-Aqshâ.
	Madinah		Mengunjungi makam Nabi.
598/1202	Mekah	*Khutbah Futûhât.*	Melihat dirinya ditahbiskan sebagai Penutup Kewalian Muhammad.
		Fut., I, 47–51.	Bertemu *fatâ al-fâ'it* dan membaca dari dirinya rahasia-rahasia spiritual yang kemudian dicatat dalam *Futûhât.*
		Mukadimah *Tarjumân.*	Bersahabat dekat dengan Abû Syujâ' ibn Rostem, imam Maqâm Ibrâhîm, dan putrinya, Nizhâm, yang mengilhami *Tarjumân al-Aswâq.*
599/1202–3		*Kitâb Nasab al-Khirqah.*	Menerima *khirqah* dari Yûnus ibn Yahyâ al-Hâsyimî.
		Fut., I, 318–19.	Bermimpi melihat Ka'bah terbuat dari batu bata emas dan perak.
		Fut., I, 638; II, 15.	Berpapasan dengan ruh putra Hârûn al-Rasyîd.
		Fut., I, 603; II, 262.	Bertemu Mûsâ al-Qurthubî, muazin *harâm.*

TAHUN	TEMPAT	RUJUKAN	PERISTIWA BIOGRAFIS	PERISTIWA SEJARAH
		R.G. 480; mukadimah *Misykât*.	Menulis *Misykât al-Anwâr*.	Malik 'Âdil menerima penahbisan *futuwwah*.
12 Jumadilawal 599/1203	Thaif	Mukadimah *Hilyah al-Abdâl*.	Bertafakur di pusara 'Abd Allâh Ibn 'Abbâs. Menulis *Hilyah al-Abdâl*.	
Rabiulawal 600/ November 1203	Mekah	Pengantar dan kesimpulan *Rûh* R.G. 630, *samâ'* § 4.	Menulis *Rûh al-Quds* dan membacakan karya itu kepada tujuh belas murid, termasuk Habasyî dan ayah Qûnawî.	
600/1203–4	Mekah	Mukadimah *Tâj al-Rasâ'il*; *Fut*., I, 700–1.	Bertengkar dengan Ka'bah; menulis *Tâj al-Rasâ'il*.	Tentara Salib merebut Konstantinopel.
24 Zulhijah 600–1204.	Mekah	R.G. 736, *samâ'* § 1.	Membaca *Tâj al-Rasâ'il* di hadapan Habasyî dan ayah Qûnawî.	
601/1204	Madinah	*Fut*., IV, 193.	Menziarahi makam Nabi.	Maimonides meninggal. Sebuah api memporak-porandakan istana khalifah di Baghdad. Kaum Frank menyerang Hama dan merebut kembali Sidon.
601/1204	Yerusalem	R.G. 25, 68, 169, 205.	Menulis *Kitâb al-Jalâlah*, *Kitâb al-Azal*, *Kitâb al-Alif*, dan *Kitâb al-Hû*.	

601/1204	Baghdad	R.G. 639, *samâ'* § 1, 5.	Membacakan *Rûh* kepada Ibn Sukaynah. Bertolak menuju Anatolia ditemani ayah Qûnawî.	
601/1204–5	Mosul	*Muhâdharah*, I, 7; II, 184; *Fut.*, III, 17.	Bertemu Tsâbit ibn 'Antar, pemalsu Alquran.	
		R.G. 706.	Menulis *Kitâb al-Tanazzulât al-Mawshiliyyah*.	
601/1204–5	Mosul	*Muhâdharah*, I, 237; II, 240, 259; *Fut.*, IV, 490.	Menerima hadis dari Ahmad ibn Mas'ûd al-Mawshilî.	
		Kitâb Nasab al-Khirqah.	Menerima *khirqah khadiriyyah* dari 'Alî ibn Jâmî, murid Qadhîb al-Bân.	
29 Ramadan 601/1205		R.G. 639. *samâ'* § 7.	Membacakan *Rûh* kepada sembilan murid, termasuk Habasyî dan ayah Qûnawî.	
602/1205	Konya	R.G. 28, 33, 78.	Menulis *Risâlah al-Anwâr*, *Kitâb al-'Azhâma*, dan *Kitâb al-Amr al-Muhkam*.	Jengis Khan mencapai Sungai Kuning.
Safar 602/1205	Konya	*Kitâb al-Amr al-Muhkam*, terj. Palacios, 236.	Bertemu Syekh Awhad al-Dîn Kirmânî.	
602/1205	Damaskus	*Fut.*, I, 250; & Bab 9.	Bertemu Mas'ûd al-Habasyî, seorang "penggila Allah".	
602/1205–06	Yerusalem	R.G. 297, 511, 548.	Menulis *Kitâb al-'Iqd*, *Kitâb al-Nuqabâ'*, dan *Kitâb al-Muqni'*.	

TAHUN	TEMPAT	RUJUKAN	PERISTIWA BIOGRAFIS	PERISTIWA SEJARAH
Rabu 14 Syawal 602/1206	Hebron	R.G. 834.	Menulis *Kitâb al-Yaqîn*.	
19 Syakban 603–1207	Kairo	*samâ'* § 9 atas *Rûh*.	Membacakan karya itu di hadapan enam pendengar, termasuk Habasyî, Ibn Sawdakîn, dan Ahmad al-Harîrî (atau al-Harrâr).	Jengis Khan dinobatkan sebagai Kaisar oleh orang-orang Turki dan Mongol.
603/1207	Timur*	R.G. 177, 412.	Menulis *Kitâb Manzil al-Manâzil al-Fahwaniyyah* dan *Kitâb Jawâb* ... *Tirmidzî*.	
604/1207–8	Mekah	*Fut.*, II, 376, 407.	Bertemu Abû Syujâ' ibn Rostem, Imam *Maqâm Ibrâhîm*.	Suhrawardî dikirim ke Damaskus oleh khalifah.
		Kitâb al-Mubasysyirât, f° 91b.	Bermimpi melihat Nabi, mengenai salat dua rakaat sehabis tawaf.	
606/1209	Aleppo	R.G. 738, *samâ'* § 2.	Membacakan *Kitâb al-Tajalliyât*.	Malik Zhâhir membangun kembali benteng Aleppo.
Syawal 606/1210	Timur*	*Nafh*, II, 175.	Mengaji *Shahîh* Muslim bersama Abû al-Hasan ibn Abî al-Bijâ'î.	
608/1212	Baghdad	*Al-Mukhtashar...Ibn Dubaythî*, edisi Baghdad, 1951, h. 103.	Bertemu sejarawan Ibn Dubaythî (w. 637/1239).	

11 Ramadan 608/1212	Baghdad	*Fut.*, II, 529–30.	Bermimpi tentang *makr* Tuhan.	
609/1212	Timur*	*Muhâdharah*, II, 260; *Fut.*, IV, 547.	Saling berkirim surat dengan raja Saljuk Kaykâ'ûs.	Orang-orang Kristen menang di Las Navas de Tolosa.
606/1213	Aleppo	Pengantar ulasan Ibn Sawdakîn atas *Tajalliyât*.	Membacakan dan memberikan ulasan atas *Tajalliyât*.	
Rajab, Syakban, Ramadan 611/ akhir 1214, awal 1215	Mekah	Mukadimah *Tarjumân*.	Menulis *Tarjumân al-Asywâq*.	Jengis Khan merebut Peking.
611/1215	Aleppo	*Dzakhâ'ir al-A'lâq*, mukadimah.	Menulis ulasan *Tarjumân*, atas permintaan Habasyî dan Ibn Sawdakîn.	
Ramadan 612/1216	Siwas	*Muhâdharah*, II, 241.	Bermimpi melihat kemenangan Kaykâ'ûs di Antiokia.	Malik Zhâhir, Raja Aleppo, meninggal dunia. Menyong-song Perang Salib Kelima
Akhir Ramadan 612	Malatya	*Muhâdharah*, II, 241.	Menulis surat kepada Kaykâ'ûs untuk menceritakan mimpinya.	
10 Syakban 613/1216	Malatya	R.G. 736, *samâ'* § 2.	Membacakan *Tâj al-Rasâ'il* kepada beberapa murid.	

TAHUN	TEMPAT	RUJUKAN	PERISTIWA BIOGRAFIS	PERISTIWA SEJARAH
615/1218		*samâ'* § 3 atas *Rûh*.	Membacakan *Rûh* kepada beberapa murid.	Malik 'Âdil dan Kaykâ'ûs meninggal dunia. Mu'azhzham menjadi Raja Damaskus.
10 Safar 615/1218		Bagian akhir *Ishthilâhât*.	Menulis *Ishthilâhât Shûfiyyah*.	
616/1219				St. Francis dari Assisi pergi ke Mesir. Tentara Perang Salib merebut Damietta.
617/1220	Aleppo	R.G. 70, *samâ'* § 1; R.G. 414, 462.	Membacakan *Kitâb al-'Azhâma*, *Kitâb Maqâm*, dan *Kitâb al-Mîm* kepada "empat belas utusan".	Kaum Mongol menginvasi Persia.
618/1221	Aleppo	R.G. 412, *samâ'* § 1.	Membacakan *Kitâb Manzil al-Manâzil* kepada tiga murid, termasuk Ibn Sawdakîn dan Muhammad ibn Banaqush al-Mu'azhzhamî, menantu Ibn 'Arabî.	Perang Salib Kelima gagal. Kaum muslim kembali merebut Damietta.
618/1221	Malatya	*Nafh*, II, 170.	Putra bungsu Ibn 'Arabî, Muhammad Sa'd al-Dîn lahir. Sahabatnya, Badr al-Habasyî, wafat.	Najm al-Dîn Kubrâ wafat.
619/1222				Kaum Mongol merebut Kabul.

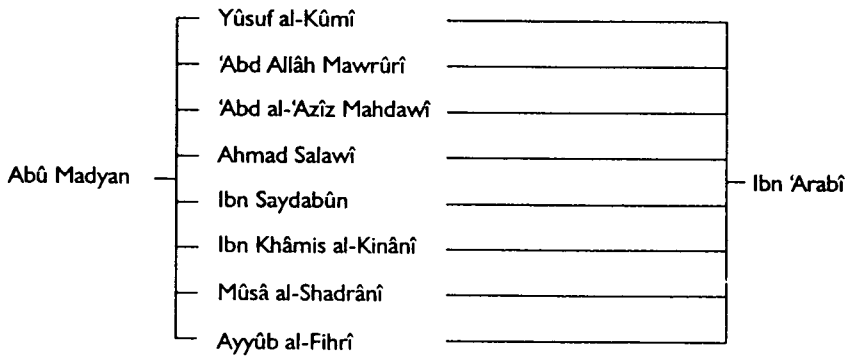
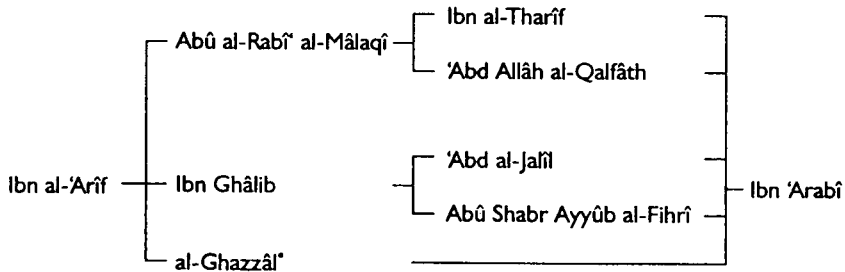
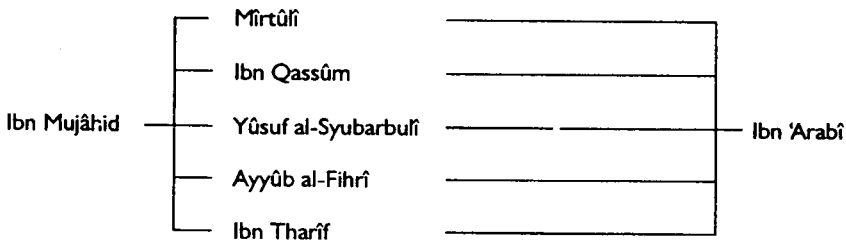
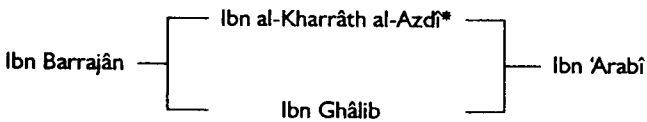
620/1223	Syria		Menetap di Syria.	Ekspedisi Frederick II ke Afrika: dia mendeportasi orang-orang muslim dari Sisilia.
18 Jumadilawal 620/Juni 1223.	Damaskus	*Dîwân*, 91.	Bermimpi tentang Ibn Sawdakîn.	
621/1224	Damaskus	R.G. 834, *samâ'* § 1; R.G. 26, 219, 386, 418, 462, 551, 689.	Membacakan *Kitâb al-Yaqîn*, *Kitâb Maqshad al-Asmâ'*, *Kitâb al-Mîm*, dsb., kepada Ayyûb ibn Badr al-Muqri'.	
622/1225				Khalifah Nâshir meninggal dunia.
623/1226				St. Francis dari Assisi meninggal dunia.
20 Rabiulawal 624/1227	Damaskus	*Kitâb al-Mubasysyirât*.	Bermimpi Nabi, mengenai keunggulan malaikat terhadap manusia.	Jengis Khan meninggal dunia. Mu'azhzham, Nâshir Dawûd, Sultan Damaskus mangkat.
23 Zulkaidah 624/1227	Damaskus	*Kitâb al-Mubasysyirât*.	Bermimpi Nabi, mengenai kebangkitan-kembali binatang.	
625/1228	Syria*	R.G. 736.	Menulis *Kitâb Tsawâb Qadhâ' al-Hawâ'ij*.	

TAHUN	TEMPAT	RUJUKAN	PERISTIWA BIOGRAFIS	PERISTIWA SEJARAH
22 Zulhijah 626/ November 1229	Syria*	R.G. 2, *samâ'* § 1.	Membacakan *Kitâb al-'Abâdilah* kepada beberapa murid, termasuk Qûnawî dan Ibn Sawdakîn.	Damaskus dikepung Kâmil dan Asyraf. Kâmil merebut Yerusalem dari tangan Frederick II. Asyraf menjadi Raja Damaskus.
Akhir Muharam 627/Desember 1229	Damaskus	*Fushûsh*, I, h. 47.	Bermimpi melihat Nabi, yang memberinya kitab *Fushûsh al-Hikam*.	Farîd al-Dîn 'Aththâr wafat.
4 Rabiulakhir 627/Februari 1230.	Syria*	*Fut.*, II, 449.	Bermimpi melihat *Huwiyyah* Ketuhanan.	
627/1230	Damaskus	R.G. 142, *samâ'* § 2; R.G. 414, R.G. 70.	Menulis *Fihris* untuk Qûnawî dan memberinya beberapa *samâ'*.	
628/1231	Damaskus	R.G. 639 & R.G. 313.	Memberi Qûnawî sebuah *samâ'* atas *Rûh* dan *Kitâb al-Isrâ'*.	Kaum Mongol menaklukkan Iran. Syekh 'Alî al-Harîrî dipenjara di Damaskus.
20 Rabiulawal 628/1231	Syria*	*Kitâb al-Mubasysyirât*.	Bermimpi Tuhan berbicara kepadanya di Gunung Sinai seperti ketika Dia berbicara kepada Mûsâ.	
628/1231	Syria*	R.G. 26, 619.		

Safar 629/ Desember 1231	Damaskus	R.G. 135.	Merampungkan naskah pertama *Futûhât*.	
9 Jumadilawal 629/Maret 1232	Syria*	*Kitâb al-Mubasysyirât*, MS. Fatih 5322, f° 92.	Bermimpi mendengar bahwa ia akan memiliki seribu anak spiritual.	
630/1233	Damaskus	*Âthâr al-Bilâd*, Göttingen ed., 1848, h. 334.	Bertemu ahli geografi Qazwînî, penulis *Âthâr al-Bilâd*.	
630/1233	Damaskus	R.G. 150.	Membacakan *Fushûsh* kepada Qûnawî.	
630/1233	Syria*	R.G. 484, *samâ'* § 1.	Membacakan *Kitâb al-Mu'asysyarât* kepada Qûnawî, 'Imâd al-Dîn Ibn al-'Arabî, putra sulung Ibn 'Arabî, dan sejumlah murid lainnya.	
632/1234–35	Syria*		Mulai menggarap naskah kedua *Futûhât*.	Suhrawardî, penulis *'Awârif al-Ma'ârif*, wafat.
1 Muharam 632/26 September 1234	Damaskus	*Ijâzah li al-Malik*...mukadimah.	Memberikan *ijâzah* atas karya-karyanya untuk Malik al-Asyraf, Raja Damaskus.	
6 Rajab 633/1236	Syria*	*Fut.*, II, 204.	Berbincang bersama Allah mengenai penisbahan perbuatan.	Kordoba kembali direbut kaum Kristen.

TAHUN	TEMPAT	RUJUKAN	PERISTIWA BIOGRAFIS	PERISTIWA SEJARAH
633/1236	Syria*	R.G. 736, *samâ'* § 3; R.G. 67, *samâ'* § 2; R.G. 414, *samâ'* § 3, sejumlah *samâ'* atas *Fut*.	Memberikan sejumlah besar *samâ'* kepada sekelompok besar pendengar.	
634/1237	Damaskus	R.G. 102.	Menggubah *Dîwân*.	
634/1237		R.G. 135.	Memberikan beberapa *samâ'* atas *Futûhât*.	
635/1237–38		R.G. 18, 256, 262, 288, 342, 555, 587.	Menulis sejumlah risalah.	Asyraf meninggal. Kâmil mengepung Damaskus. Jawâd menjadi Sultan Damaskus. Kâmil meninggal dunia.
636/1238–39		R.G. 80, 472, 539, 685.	Menulis karya-karya tersebut.	
24 Rabiulawal 636/1238	Damaskus	*Fut*., IV, 553.	Menyempurnakan naskah kedua *Futûhât*.	
637/1239–40		R.G. 135.	Memberikan sejumlah besar *samâ'* atas *Futûhât*.	
10 Rabiulawal 638/Oktober 1240		R.G. 762, *samâ'* § 1.	Membacakan *Tanazzulât Mawshiliyyah* kepada Ayyûb ibn Badr al-Muqri'.	
22 Rabiulakhir 638/ November 1240		*Tarâjim*, h. 170.	Syekh al-Akbar wafat. Ia dikebumikan di *turbe* Bani Zakî.	

2

Ibn 'Arabî dan hubungannya dengan berbagai aliran sufi di Barat-Islam

* Afiliasi tidak pasti.

3

Para pengajar ilmu-ilmu agama tradisional yang sering dikunjungi Ibn 'Arabî di Barat-Islam

Berikut adalah daftar guru-guru dalam disiplin ilmu agama tradisional yang dikunjungi Ibn 'Arabî: sebagian besar didasarkan atas *Ijâzah*, dan terkadang disisipkan oleh keterangan yang terdapat pada berbagai karya yang lain. Nama-nama para ulama yang kurang penting diberi tanda **; jika terkenal diberi tanda ***. Jika memungkinkan, nama-nama mereka diikuti oleh tarikh wafat, beberapa petunjuk mengenai ajaran yang diberikan, angka entri terkait dalam karya Ibn al-Abbâr, *Takmilah* (*Tak.* = edisi Codera; *Tak.* b. = edisi A. Bel dan M. Bencheneb, Aljazair, 1910), dengan merujuk *Ijâzah* (*Ij.*) dan akhirnya merujuk karya-karya Ibn 'Arabî yang lain. Jika guru tersebut juga seorang sufi, namanya diikuti dengan tanda ▯.

*** 'Abd Allâh (Abû Muhammad ibn 'Ubayd Allâh al-Hajarî:[1]

(w. 591/1194); hadis; *Tak.* § 1416; *Ij.* h. 180; *Fut.*, I, h. 32; III, h. 334.

** 'Abd Allâh (Abû Muhammad) al-Tâdilî: (w. 597/1200); *qirâ'ah*; *Tak.* § 1491; *Ij.*, h. 173.

** 'Abd al-Jalîl ibn Mûsâ[2] ▯: (w. 608/1211): tafsir; hadis; *Tak.* § 1818; *Ij.*, h. 181; *Durrah*, dalam *Sufis of Andalusia*, h. 160.

*** 'Abd al-Rahmân (Abû Zayd) al-Suhaylî:[3] (w. 581/1185); hadis; *sîrah*; *Tak.* § 1613; *Ij.*, h. 181; *Mawâqi' al-Nujûm*, h. 90; *Muhâdharah*, I, h. 6, 72, 236.

Abû Bakr ibn Hasan;[4] *qâdhî* Murcia, *Ij.*, h. 180.

*** Ayyûb (Abû Shabr) al-Fihrî[5] ▯; (w. 609/1212); hadis; Tak. b. § 536; *Ij.*, h. 180; *Fut.*, III, h. 334.

---

1 Ibn 'Arabî menghadiri ceramahnya di Ceuta pada bulan Ramadan 589 H (bdk. *Fut.*, I., h. 32; III, h. 334).

2 Lihat sketsa dalam *Tashawwuf* § 241, h. 416.

3 Bdk. juga *GAL*, S.I., 233.

4 Terbukti mustahil untuk mengenal tokoh ini.

5 Mengenai Syekh Fihrî, bdk. *Tashawwuf* § 240, dan Ibn Qunfudz, *Uns al-Faqîr*, h. 32. Ibn 'Arabî menghadiri ceramahnya di Ceuta bersamaan ketika ia menghadiri ceramah Hajarî.

*** Ibn Abî Jamârah; (w. 599/1202); *qirâ'ah*; *Tak.* § 870; *Ij.*, h. 174.

** Ibn al-'Arabî (Abû Wâ'il atau Abû Walîd); hadis; *Ij.*, h. 117; *Fut.*, I., h. 32, *Rûh*, h. 22.

** Ibn al-'Âsh (Muhammad ibn Ahmad) al-Bâjî[6] []; fikih; *Tak.* § 798; *Fut.*, I., h. 400; *Muhâdharah*, *Ij.*, h. 144; *Rûh* § 39, h. 123; *Sufis of Andalusia*, h. 152.

*** Ibn al-Faras ('Abd al-Mun'im ibn Muhammad) al-Khazrajî;[7] (w. 597/1200); *Tak.* § 1814; *Ij.*, h. 180.

*** Ibn al-Kharrâj ('Abd al-Haqq) al-Isybîlî;[8] (w. 581/1185); hadis; *Tak.* § 1805; *Ij.*, h. 174; *Fut.*, I., h. 649; II, h. 302.

*** Ibn Miqdam (Ahmad ibn Muhammad) al-Ru'aynî; (w. 604/1207); hadis; *Tak.* b. § 252; *Fut.*, I., h. 649.

** Ibn al-Sâ'igh (Yahyâ ibn Muhammad) al-Anshârî[9][]; (w. 600/1203); hadis; *Tak.* § 2070; *Ij.*, h. 181; *Fut.*, IV, h. 489; II, h. 528; III, h. 334; *Rûh*, § 38, h. 123; *Sufis of Andalusia*, h. 136.

*** Ibn al-Syarrâth ('Abd al-Rahmân ibn Ghâlib); (w. 586/1190); Alquran; *qirâ'ah*; *Tak.* § 1620; *Ij.*, h. 173.

** Ibn Samhûn ('Abd al-Wadûd);[10] (w. 608/1211); *Tak.* b. § 259; *Ij.*, h. 180.

---

6 Ibn 'Arabî menyebutnya seorang fakih yang zahid. Mengenai Ibn al-'Âsh, bdk. *Tashawwuf*, h. 216; Shafî al-Dîn, *Risâlah*, h. 83 (dia disebut sebagai "hakim, ahli hadis, dan wali"), serta sketsa biobibliografis, h. 229.

7 Menurut para penulis, Ibn al-Faras—yang beberapa kali menjadi *qâdhî*—menguasai sastra, filologi, dan fikih. Kami tidak mengetahui bidang mana yang diajarkannya kepada Ibn 'Arabî.

8 Sulit untuk memastikan apakah Ibn 'Arabî bertemu dengan *khathîb* terkenal di Buogie ini ataukah tidak. Dalam *Ijâzah*, ia menyatakan bahwa 'Abd al-Haqq mengajarkan semua karyanya tentang hadis (*haddatsanî bi jamî' mushannafâtih*). Namun, Ibn al-Kharrâth wafat di Maghrib ketika terjadi pemberontakan Bani Ghaniyyah pada 581H (bdk. *Mu'jib*, h, 197). Karena Ibn 'Arabî tidak mengunjungi Maghrib hingga 589 H, tentu ini menyiratkan bahwa Ibn al-Kharrâth-lah yang pergi ke Andalusia. Akan tetapi, tak satu pun sumber kami yang tampaknya menyebutkan perjalanan Ibn al-Kharrâth. Dalam *Muhâdharah al-Abrâr* (I., h. 26) Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa ia menerima hadis-hadis dari Ibn al-Kharrâth melalui surat-menyurat (*kitâbatan*).

9 Ibn 'Arabî menyebutnya seorang *muhaddits-shûfî*, dan menjelaskan bahwa ia belajar hadis darinya di Ceuta, di rumahnya. Sketsa 198 dalam *Tashawwuf* (h. 377) dipersembahkan kepadanya.

10 Ibn Samhûn adalah *qâdhî* Almunecar. Ejaan yang benar adalah *al-munakkab*, bukan *al-maktab* seperti dibaca Badawi dalam *ijazah*, h. 180.

*** Ibn Zarqûn (Muhammad ibn Sa'îd) al-Anshârî; (w. 586/1190); hadis; *Tak.* § 824; *Ij.*, h. 174.

** Jâbir ibn Ayyûb al-Hadhramî;[11] (w. 587/1191 atau 596/1219); hadis; *Tak.* § 3; *Ij.*, h. 178; *Fut.*, I., h. 649; *Muhâdharah*, I., h. 26.

Muhammad ibn 'Alî ibn Ukht al-Muqri;[12] *Ij.*, h. 181; *Muhâdharah*, I., h. 201.

Muhammad ibn 'Isysyûn;[13] *Fut.*, I., h. 32; *Rûh*, h. 22, 34.

** Muhammad ibn Qâsim al-Fâsî q; (w. 603/1206); *Tak.* § 1064; *Ij.*, h. 180; *Fut.*, I., h. 244; IV, h. 503, 541, 549; *Muhâdharah*, I., h. 6.

** Muhammad ibn Shâf al-Lakhmî; (w. 585/1189); Alquran; *qirâ'ah*; *Tak.* § 821; *Ij.*, h. 173; *Futûhât*, I, h. 331, 425, 649; IV, h. 550.

** Mûsâ ibn 'Imrân al-Mirtûlî []; (w. 604/1207) *zuhd*; *Tak.* § 2147; *Ij.*, h. 181; *Fut.*, II, h. 6, 13, 81, 177, 210; *Rûh*, § 8.

** Yahyâ ibn Abî 'Alî al-Zawâwî[14]q; (w. 611/12-14); *'Unwân al-Dirâyah* § 29, h. 135 dst.; *Rûh*, § 42; *Fut.*, II, h. 21, 637.

---

11 Dalam *Ijâzah*, Ibn 'Arabî hanya mengatakan bahwa ia menerima darinya sebuah *ijâzah 'âmmah*. Namun, dalam *Kitâb al-Muhâdharah*, ia menjelaskan bahwa ia bersahabat dengannya selama beberapa waktu di Sevilla.

12 Tak dikenal.

13 Tak dikenal.

14 Dalam *Rûh*, Ibn 'Arabî menyebut Zawâwî sebagai seorang ulama dan zahid. Ia mempelajari karya-karyanya dan berkhalwat bersamanya sehari penuh. Menurut Ghubrînî (*'Unwân al-Dirâyah*, § 29), Zawâwî pernah memberikan ceramah mengenai hadis dan fikih.

4

Para pujangga yang sering dikunjungi Ibn 'Arabî

–Ahmad ibn Yahyâ al-Wazâ'î: (w. 610/1213); sastrawan, penyair. Ibn 'Arabî bertemu dengannya beberapa kali di Kordoba. Bdk. *Ij.*, h. 180; *Muhâdharah*, I., h. 3, 356; II, h. 236.

–'Abd al-Mun'im al-Jilyânî: (w. 602/1205 di Damaskus); sastrawan, penyair, dokter; *Tak.* § 1815. Ibn 'Arabî tidak menjelaskan apakah ia bertemu dengannya di Barat atau di Timur. *Fut.*, II, h. 129.

–'Abd al-Rahmân (Abû Zayd) al-Fazâzî: (w. 627/1230); penyair, dengan kecenderungan kepada tasawuf:[1] *Tak.* § 1641. Ibn 'Arabî bertemu dengannya di Tlemcen pada 590; *Fut.*, I., h. 379.

–Ibn Abî Rakab (Abû Dzarr al-Khasyanî): w. 604/1207); penyair, filolog, fakih, *khathîb* Sevilla dan kemudian *qâdhî* Jaén; *Tak.* § 1098. Ibn 'Arabî bertemu dengannya di Sevilla pada sebuah ceramah sastra dan menyebutnya "*sayyidî*"; *Muhâdharah*, I., h. 127, 129, II, h. 247.

–Ibn Farqad (Ahmad ibn Ibrâhîm): (w. 624/1227); penyair; *qâdhî* Granada dan Salé; *Tak.* § 288; membacakan syair kepada Ibn 'Arabî; *Muhâdharah*, II, h. 98–99.

–Ibn Jubayr (Abû al-Hasan Muhammad ibn Ahmad); (w. 614/1207); seorang pujangga Andalusia, penulis karya terkenal *Rihlah*, bdk. *EI²* s.v.. Ibn 'Arabî mengenalnya di Kordoba; *Fut.*, I, h. 154.

–Ibn Kharûf ('Alî ibn Muhammad) al-Isybîlî;[2] (w. 603/1206 atau 609/1212); sastrawan, ahli bahasa, teolog, tata bahasawan; *Tak.* § 1884; Ibn Zubayr, *Shilah al-Shilah*, § 232, 245. Ibn 'Arabî bersahabat dengannya selama beberapa waktu di Kordoba; *Muhâdharah*, II, h. 63, 236.

–Ibn Muhriz (Muhammad ibn Ahmad); (w. 655/1258); filolog, sejarawan, muhadis; bdk. *'Unwân al-Dirâyah*, § 92, h. 241–45. Ibn 'Arabî mengenalnya di Kordoba; *Muhâdharah*, II, h. 178.

---

1 Begitu pula Ibn al-Abbâr dan Ahmad Bâbâ (*Nayl*, dalam catatan pinggir *Dîbâj*), h. 163.

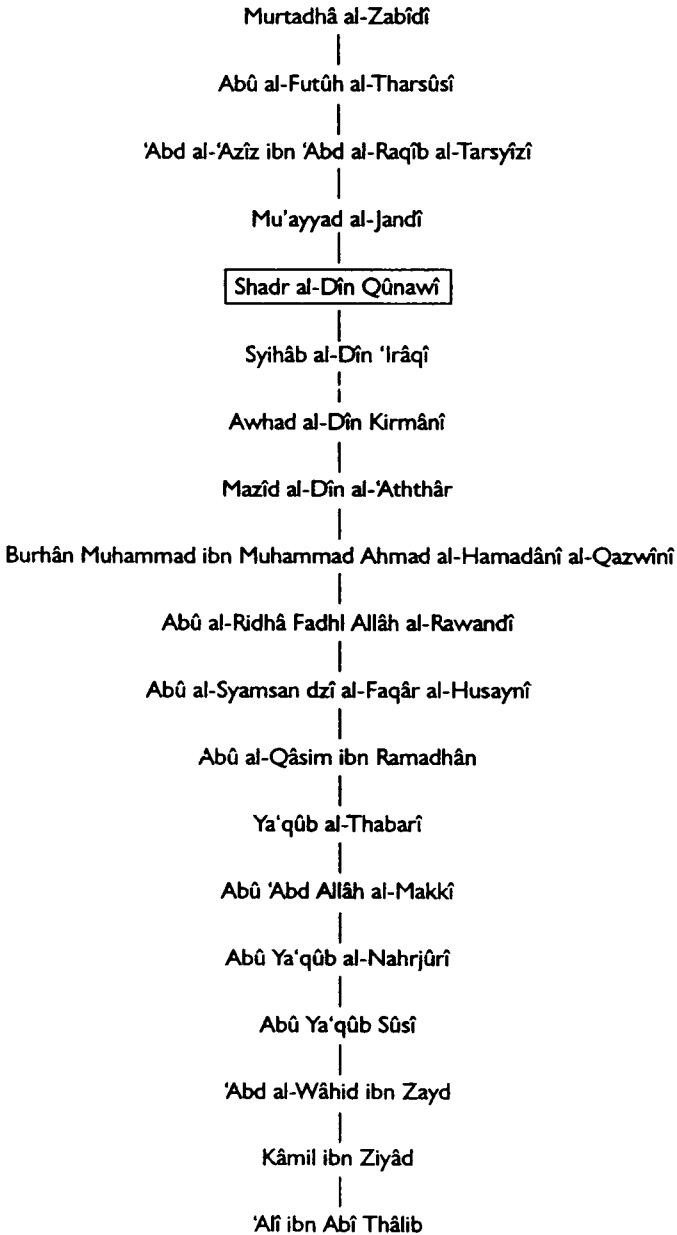
2 Dua tokoh yang hidup sezaman dengan nama yang sama (*ism* dan *kunyah* yang sama). Para penulis biografi umumnya membedakan keduanya, dengan menyebut mereka sebagai Ibn Kharûf *al-nahwî* dan Ibn Kharûf *al-syâ'ir* ("tata bahasawan" dan "penyair"). Ibn 'Arabî hanya berbicara tentang "Ibn al-Kharûf *al-adîb*", yang dapat berlaku untuk mereka berdua, dan ini membuat kita mustahil untuk mengenalnya.

-Ibn Zaydân ('Abd al-'Azîz ibn 'Alî): (w. 624/1227): ulama-penyair; muhadis; *Tak.* § 1771. Dia adalah sahabat Ibn 'Arabî di Fez; *Fut/*, II, h. 514.

-Ibn Zuhr (Abû Bakr al-Hâfid): (w. 595/1199): salah seorang anggota keluarga tabib, bdk. *EI2* s.v. Ibn Zuhr. Ibn 'Arabî menjadi sahabatnya di Kordoba; *Muhâdharah*, II, h. 178 dan Ibn Abî Ushaybi'ah, *'Uyûn al-Anbâ'*, edisi 1884, Königsberg, II, h. 66–70.

5

Empat Silsilah

Silsilah *khirqah akbariyyah* menurut Murtadhâ al-Zabîdî, berdasarkan *'Iqd al-Jawhar al-Tsamîn* (s.v. *qâsimiyyah*) dan *Ithâf al-Ashfiyâ'* (s.v. *shadriyyah*)

Silsilah *khirqah akbariyyah* menurut Ibn 'Arabî, berdasarkan *Kitâb Nasab al-Khirqah*, MS. Efendi, f° 96–98 dan *Fut.*, I, h. 187.

Ja'far al-Hadzdza
Abû 'Umar al-Istakhrî
Abû Turâb al-Nakhsyabî
Syaqîq al-Balkhî
Ibrâhîm ibn Adham
Mûsâ ibn Zayd al-Râ'î
Uways al-Qaranî
Abû al-Fadhl 'Abd al-Wâhid al-Tamîmî
Abû Bakr ibn Khalaf al-Syiblî
al-Junayd
al-Sari al-Saqathî
Ma'rûf al-Karkhî
'Alî ibn Mûsâ
Mûsâ ibn Ja'far (ayahnya)
Ja'far ibn Muhammad (ayahnya)
Muhammad ibn 'Alî (ayahnya)
'Alî ibn al-Husayn
al-Husayn ibn 'Alî
'Umar ibn al-Khaththâb
'Alî ibn Abî Thâlib
Muhammad
Jibrîl
Allah

Silsilah *khirqah akbariyyah* menurut Syekh Muhammad ibn 'Alî al-Sanûsî (w. 1276/1859), berdasarkan *Salsabîl al-Mu'în fî al-Tharâ'iq al-Arba'în* (catatan pinggir *al-Masâ'il al-'Ashr* edisi Kairo, 1353 H, h. 70–2).

Sanûsî (w. 1276/1859)

↓

Abû al-Baqâ al-Makkî

↓

Muhammad (ayahnya)

↓

Yûnus (ayahnya),
dikenal sebagai 'Abd al-Nabî

↓

Ahmad ibn 'Alî al-Dajjânî

↓

Muhammad ibn 'Irâq

↓

Abû al-Fadhl Muhammad ibn Muhammad,
dikenal sebagai Ibn al-Imâm

↓

Muhammad ibn Mûsâ
(keturunan Abû Bakr al-Mawshilî)

↓

Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn 'Alî ibn Ja'far al-Bilâlî

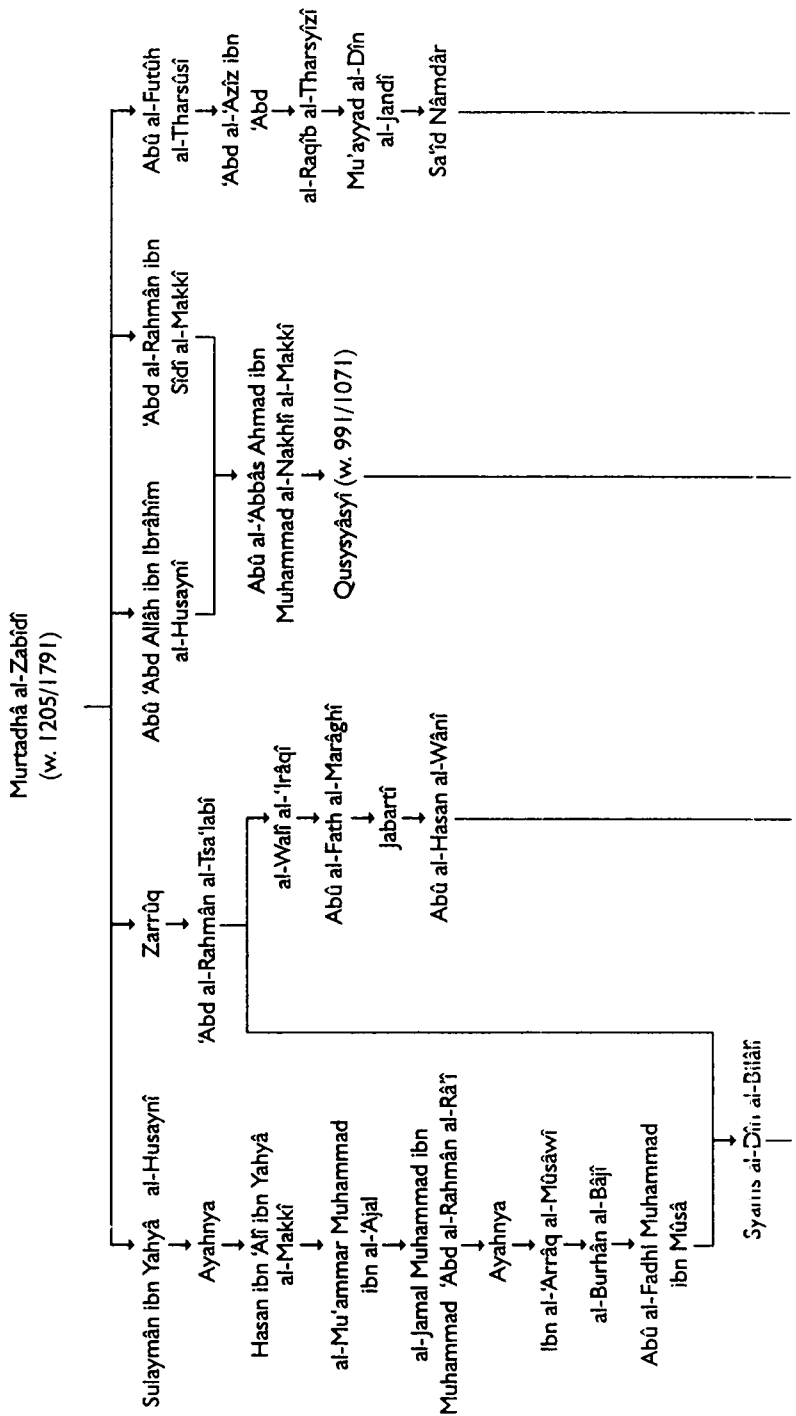
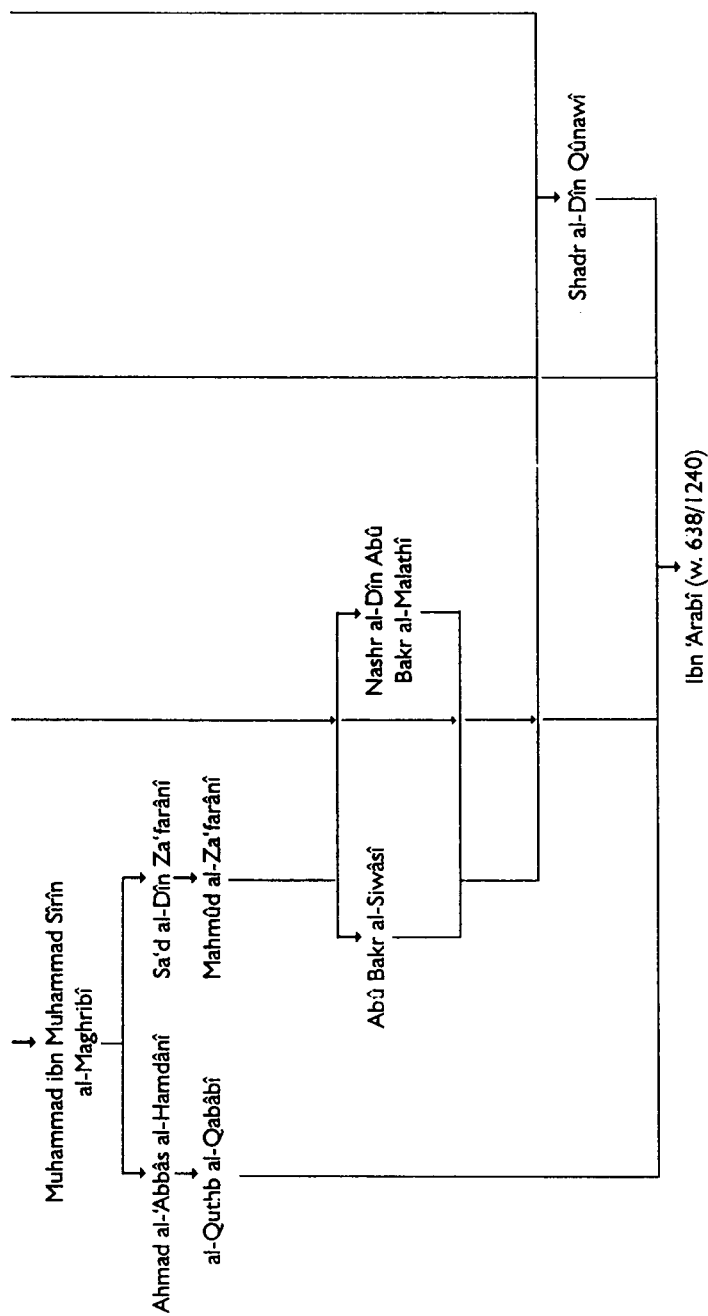
↓

Abû 'Abd Allâh Muhammad Sîrîn al-Maghribî

|

Sa'd al-Dîn al-Za'farânî
Abû al-'Abbâs Ahmad al-Hamdânî
Mahmûd al-Za'farânî (ayahnya)
Quthb al-Dîn al-Qabâbî
Nashr al-Dîn 'Alî ibn Abû Bakr Dzû al-Nûn al-Malathî
Abû Bakr al-Siwâsî
Shadr al-Dîn Qûnawî
Ibn al-'Arabî (w. 638/1240)
Abû Ya'qûb Yûsuf ibn Yakhlaf
Khadhir
Abû Muhammad Yûnus ibn Yahyâ al-Hâsyimî

Silsilah *khirqah akbariyyah* menurut Murtadhâ al-Zabîdî. Sumber: *'Iqd al-Jawhar al-Tsamîn* (s.v. *uwaysiyyah*; Ibn 'Arrâq) dan *Ithâf al-Ashfiyâ'* (s.v. *hâtimiyyah*, *shadriyyah*).

Muhammad ibn Muhammad Sîrîn
al-Maghribî
Ahmad al-'Abbâs al-Hamdânî
Sa'd al-Dîn Za'farânî
al-Quthb al-Qabâbî
Mahmûd al-Za'farânî
Abû Bakr al-Siwâsî
Nashr al-Dîn Abû
Bakr al-Malathî
Shadr al-Dîn Qûnawî
Ibn 'Arabî (w. 638/1240)

Bibliografi

I. Sumber-sumber Manuskrip

'Abd al-Ghaffâr al-Qûshî. *Wahîd.* MS. B.N. 3525.

Ibn 'Arabî (hanya manuskrip dari tulisan-tulisan Ibn 'Arabî yang dipakai dalam rangka riset yang didaftar di sini; untuk indeks yang lebih luas, lihat "Répertoire Général" O. Yahia dalam karyanya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî,* I.F.D., Damaskus 1964):

–*Dîwân al-Ma'ârif,* MS. Fatih 5322, ff°° 214–215b.

–*Kitâb al-Mubasysyirât,* MS. Fatih 5322, ff°° 90–93, bertarikh 937 H, dari naskah asli.

–*Ibid.,* MS. Bayazid 1686, ff°° 57b–62b, bertarikh 667 H, dibaca di hadapan Qûnawî.

–*Kitâb Masyâhid al-Asrâr al-Qudsiyyah,* MS. B.N. 6102, ff°° 1–28b.

–*Kitâb Nasab al-Khirqah,* MS. Esad Efendi1507, ff°° 87–97b.

–*Ibid.,* MS. Yahya Efendi 2415, ff°° 1–3b.

–*Kitâb Natâ'ij al-Adzkâr,* MS. Fatih 5322, ff°° 53b–60b.

–*Kitâb Nazhm al-Futûh al-Makkî,* MS. Ahmadiyyah, Aleppo, 774.

–*Kitâb al-Yaqîn,* MS. Yahya Efendi 2415, ff°° 124b–25.

–*Syarh Kitâb Khal' al-Na'layn,* MS. Shehit Ali 1174, ff°° 89–175.

Ibn Sawdakîn, *Kitâb al-Najât min Hujb al-Isytibâh fî Syarh Musykil Fawâ'id min Kitâbay al-Isrâ' wa al-Masyâhid,* MS. Fatih 5322, ff°° 169b–214.

Qûnawî, *al-Nafahât al-Ilâhiyyah,* MS. B.N. 1354, ff°° 3–138.

Sakhâwî, *al-Qawl al-Munbî 'an Tarjamah Ibn 'Arabî,* Berlin, 2849, Spr. 790/1–250.

II. Sumber-sumber yang Diterbitkan

'Abd al-Qâdir (Amir), *Écrits spirituels*, terj. dari kutipan *Kitâb al-Mawâqif*, oleh M. Chodkiewicz, Paris, 1982.

–*Kitâb al-Mawâqif*, Damaskus, 1966-67.

Abu Syâma, *Tarâjim Rijâl al-Qarnayn al-Sâdis wa al-Sâbi'*, Beirut, 1974.

'Afîfî (Abû al-'Alâ'), *The Mystical Philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabî*, London, 1964.

Ahmad Bâbâ, *Nayl al-Ibtihâj*, diterbitkan di pinggir *Dîbâj* Ibn Farhûn, Beirut, t.t.

Âmulî (Haydar), *Nash al-Nushûsh*, ed.O. Yahia, pengantar edisi Prancis oleh H. Corbin, Teheran-Paris, 1975.

Anawati (G.C.), "L'Alchimie du bonheur d'Ibn 'Arabî, *Revue de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, Mélanges 6, 1959–61.

Abnaldez (R.), *Le Moi divin dans la pensée d'Ibn 'Arabî*, Mélanges persembahan kepada H. Corbin, Teheran, 1977.

Arié (R.), *Espana musulmana: Tome III de la Historia general de Espana*, Barcelona, 1983.

Ashtor (E.), *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval*, Paris, 1969.

–"Prix et salaires dans l'Espagne musulmane aux Xe et XIe siècles", *Annales E.S.C.*, Juli–Agustus 1965.

–*A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London, 1976.

Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931.

–*Obras escogidas*, 2 jilid, Madrid, 1946–48.

–"Shadhilies y alumbrados", *Al-Andalus*, X, fasc. I, 1945.

–*La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919.

Badawî ('Abd al-Rahmân), "Abû Madyan et Ibn 'Arabî", *Mohyiddine Ibn Arabi*, Kairo, 1969.

–*Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979.

–*La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968.

Bâkharzî (A.), *Awrâd al-Ahbâb wa Fushûsh al-Adab*, Teheran, 1966.

Balyânî (Awhad al-Dîn), *Épitre sur l'Unicité absolue*, terj. M. Chodkiewicz, Paris, 1982.

Baqlî (Ruzbihân), *Le Jasmin des Fidèles d'Amour*, ed. H. Corbin, Teheran-Paris, 1958.

Bel (A.), *Sîdî Bou Madyan et son maître Ed-Daqqâq à Fes*, Mélange René Basset, Paris, 1923, I, h. 31–68.

Bosch Vila (J.), *La Sevilla islámica: 712–1248*, Sevilla, 1984.

Brockelmann (C.), *Geshichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1945–49.

Brunschvig (R.), *Un aspect de la littérature historico-geographique de l'Islam*, Mélanges Gaudefroy Demombynes, Kairo, 1936–45, h. 151–52.

–*La Barbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle*, 2 jilid, Paris, 1940–47.

–*Esquisse d'histoire monétaire almohade-hafside*, Mélange W. Marçais, Paris, 1950, h. 63–84.

Buckhardt (T.), *An Introduction to Sufi Doctrine*, terj. D.M. Matheson, Lahore, 1959.

–*Mystical Astrology according to Ibn 'Arabî*, terj. B. Rauf, Sherbourne, 1977.

Cahen (C.), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval*, Paris, 1983.

–*Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, 1983.

–*Les Peuples musulmans dans l'histoire médiéval*, Damaskus, 1977.

Chittick (W.), "The Five Divine Presences: from al-Qûnawî to al-Qaysharî", *Muslim World*, Hartford, 1982, vol. LXXX., 2, h. 107–28.

–"The Last Will and Testament of Ibn 'Arabî's Foremost Disciple", *Sophia Perennis*, Teheran, 1978, vol. IV. 1.

–"Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Thûsî, al-Qûnawî Correspondence", *Religious Studies*, Cambridge University Press, 1981, h. 87–104.

–"Shadr al-Dîn Qûnawî on the Oneness of Being", *International Philosophical Quarterly*, New York-Manur, 1981, vol. II, h. 171–84.

–*The Sufi Path of Knowledge*, Albany, 1989.

Chodkiewicz (Cyrille), *Les Premières Polémiques autour d'Ibn 'Arabî: Ibn Taymiyyah*, tesis doktoral, University of Paris IV, Paris, 1984.

Chodkiewicz (M.), *The Seal of the Saints: Prophecy and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*, terj. L. Sherrard, Cambridge, 1993.

–"Ibn 'Arabî: la lettre et la loi", *Actes du colloque: Mystique, culture et société*, Paris, 1983, h. 27–40.

Corbin (H.), *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, terj. R. Manheim, Princeton, 1969. Edisi asli berbahasa Prancis, edisi kedua, Paris, 1977.

–*Histoire de la philosophie islamique*, Bagian Satu: *Des origines jusqu'à la mort d'Avveroës*, Paris, 1964; Bagian Dua: *Depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours*, Encyclopédie de la Pléiade, Historie de la Philosophie III, Paris, 1974.

–*En Islam iranien, Aspects spirituels e philosophiques*, 4 jilid, Paris, 1971–73.

–*The Man of Light in Iranian Sufism*, terj. N. Pearson, Boulder, 1978.

–*Spiritual Body and Celestial Earth*, terj. N. Pearson, Princeton, 1977.

Dabbî, *Bughyah al-Multamis fî ta'rîkh rijâl al-Andalus*, Madrid, ed. Codera, 1885.

Dermenghem (É), *Le Culte des saints dans l'Islam Maghrébin*, Paris, 1982.

–*Vie des saints musulmans*, Paris, 1983.

Dzahabî (Syams al-Dîn), *Kitâb Duwal al-Islam*, ed. & terj. A. Negre, I.F.D., Damaskus, 1979.

–*Kitâb al-I'tibâr fî Khabar Man 'Abar*, 6 jilid, Kuwait, 1963–66.

–*Mîzân al-I'tidâl*, 3 jilid, Beirut, 1963.

–*Tadzkirah al-Huffâzh*, Hyderabad, 1955–58.

Dzikr Bilâd al-Andalus li Mu'allif Majhûl, ed. & terj. L. Molina, Madrid, 1983.

Dozy (R.), *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711–1110)*, edisi baru dan revisi oleh Lévi-Provençal, Leiden, 1932.

–*Recherches sur l'histori̇e et la littérature de l'Espagne pendent le Moyen Âge*, 2 jilid, edisi ketiga, Leiden, 1881.

Élisséef (N.), *Nûr al-Dîn. Un grand prince musulmane de Syrie à l'epoque des Croisades*, Damaskus, I.F.D. 1968, 3 jilid.

Fâsî (Abû al-Thayyib), *al-'Iqd al-Tsamîn fî Ta'rîkh al-Balad al-Amîn*, 8 jilid, 1962–69.

Gabrieli (Fr.), *Chroniques arabes des Croisades*, Paris, 1977.

Ghurâb (M.M.), al-*Insân al-Kâmil min Kalâm al-Syaykh al-Akbar*, Damaskus, 1981.

–*al-Fiqh 'inda al-Syaykh al-Akbar*, Damaskus, 1981.

–*Syarh Kalimât al-Shûfiyyah min Kalâm al-Syaykh al-Akbar*, Damaskus, 1981.

–*al-Hubb wa al-Mahabbah al-Ilâhiyyah*, Damaskus, 1983.

–*al-Syaykh al-Akbar Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî*, Damaskus, 1983.

–*Syarh Fushûsh al-Hikam*, Damaskus, 1983.

–*al-Khayâl min Kalâm al-Syaykh al-Akbar*, Damaskus, 1984.

Ghubrînî (Abû al-'Abbâs A. B. A.), *'Unwân al-Dirâyah*, Aljazair, 1970.

Gilis (Ch. A.), *La Doctrine initiatique du pelerinage*, Paris, 1982.

Gril (D.), "Une source inédite pour l'histoire du Tashawwuf en Égypte au VIIIe/XIIIe siècle", *Livre du Centenaire de l'I.F.A.O.*, Kairo, 1980.

–"Le Personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabî", *Annales islamologiques*, XIV, 1978.

Guichard (P.), *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, Paris-Hague, 1977.

Hakîm (Su'âd al-), *al-Mu'jam al-Shûfî*, Beirut, 1981.

Hakîm Tirmidzî, *Kitâb Khatm al-Awliyâ'*, Beirut, 1965.

Hartmann (A.), *al-Nâshir li Dîn Allah*, Berlin, 1975.

Hajji Khalifah, *Kasyf al-Zhunûn*, ed. Flügel, Leipzig, 7 jilid, 1835–58.
Huici Miranda (A.), *Historia politica del Imperio almohade*, 2 jilid, Tetuan, 1956–57.
Humphreys (S.), *From Saladin to the Mongols*, New York, 1977.
Husaynî (S.Q.), *The Pantheistic Monism of Ibn 'Arabî*, Lahore, 1970.
Ibn al-Abbâr, *Kitâb al-Takmilah li Kitâb al-Shilah*, ed. Codera, Madrid, 1887–90; suplemen ed. A. Bel dan Bencheneb, Aljazair, 1910.
Ibn 'Abd al-Malik al-Marrâkusyî, *al-Dzayl wa al-Takmilah*, ed. I. 'Abbâs, 6 jilid, Beirut, t.t.
Ibn 'Abdûn, *Séville musulmane au début du XIIe siècle*, diterjemah ke dalam bahasa Prancis oleh Lévi Provençal, Paris, 1947.
Ibn Abî Manshûr, *Risalah*, ed. dan terj. D. Gril, I.F.A.O., 1986.
Ibn 'Arabî, *Kitâb al-'Abâdilah*, Kairo, 1964.
–*Kitâb al-Alif*, dalam *Rasâ'il...*, Hyderabad, 1948.
–*Kitâb al-Amr al-Muhkam*, Beirut, 1912; sebagian diterjemahkan Asín Palacios dalam *Islam cristianizado*, Madrid, 1931, h. 300–51.
–*Kitâb al-Anqâ' al-Mughrib fî Ma'rifah Khatm al-Awliyâ'*, Kairo, 1954.
–*Risâlah al-Anwâr*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948; terj. R.T. Harris, *Journey to the Lord of Power*, New York, 1981; sebagian diterjemahkan M. Chodkiewicz dalam *Seal of the Saints*, bab 10.
–*Risâlah fî Awjuh al-Qalb*, terj. M. Vâlsan, "Épitres sur les facettes du cœur", *Études traditionelles*, 418, 1970.
–*Kitâb Awrâd al-Usbû'*, terj. M. Vâlsan, "Oraisons mystiques", *E.T.* 278, 1949.
–*Kitâb Ayyâm al-Sya'n*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948.
–*Kitâb al-Azal* dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948.
–*Kitâb al-Bâ'*, Kairo, 1954.
–*Dîwân*, Bûlâq, 1271/1855.
–*Kitâb al-Dzakhâ'ir wa al-A'lâq*, diterbitkan bersama *Tarjumân al-Asywâq*, Beirut, 1961.
–*al-Durrah al-Fâkhirah*, lihat *Rûh al-Quds*.
–*Kitâb al-Fanâ'*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948; terj. M. Vâlsan, *Le Livre de l'Extinction*, Paris, 1984.
–*al-Futûhât al-Makkiyyah*, Kairo, 1293 H; 1329; edisi kritis oleh O. Yahia, 9 jilid lebih, Kairo, 1972–85.

KUTIPAN YANG DITERJEMAHKAN

L'Alchimie du bonheur parfait, oleh S. Ruspoli, Paris, 1981.
"Avant-propos", oleh M. Vâlsan, *E.T.*, 1953.

"Sur la Science propre à Jésus" (bab 20), oleh M. Vâlsan, *E.T.*, 424, 425, 1971.

"Sur celui qui revient..." (bab 45), oleh M. Vâlsan, *E.T.*, 307, 1953.

"Sur la Notion de khalwa" (bab 78), oleh M. Vâlsan, *E.T.*, 412–13, 1969.

"Sur l'Abandon de la khalwa" (bab 79), oleh M. Vâlsan, *E.T.*, 412–13, 1969.

"Sur l'États des initiés au moment de leur mort" (bab 176), oleh M. Vâlsan, *E.T.*, 836, 1964.

"La Vénération des Maîtres spirituels" (bab 181), oleh M. Vâlsan, *E.T.*, 372–73, 1962.

"La Notion de hâl" (bab 192), oleh M. Vâlsan, *E.T.*, 372–73, 1962.

"La Notion de maqâm" (bab 193), oleh M. Vâlsan, *E.T.*, 372–73, 1962.

"La Notion de charî'ah" (bab 262), oleh M. Vâlsan, *E.T.*, 396, 1966.

Traité de l'Amour (bab 178), oleh M. Gloton, Paris, 1987.

"La Notion de Haqiqa" (bab 263), M. Vâlsan, *E.T.*, 396, 1966.

Dos cartillas de fisiognómica (bab 148), terj. M. J. Viguera, Madrid, 1977.

–"Fihris mu'allafât al-Syaykh al-Akbar", ed. 'Awwâd, *Revue de l'Académie Arabe de Damas*, 3, 4, 1954; ed. 'Afîfî, *Bulletin of the Faculty of Arts*, VIII, Alexandria, 1954.

–*Fushûsh al-Hikam*, ed. 'Afîfî, Beirut, 1946; terj. R.J.W. Austin, *The Bezels of Wisdom*, London, 1980.

–*Hilyah al-Abdâl*, dalam *Rasâ'il*; terj. Prancis oleh M. Vâlsan, "La Parure des Abdâl", *E.T.*, 286, 1950.

–"Ijâzah li al-Malik al-Muzhaffar", ed. Badawî, *al-Andalus*, XX, I, 1855; dan *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979.

–*Risâlah ilâ al-Imâm Fakhr al-Dîn Râzî*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948, terj. M. Vâlsan, "L'Épitre adressée à Fakhr al-Dîn Râzî, *E.T.*, Juli–Oktober, 1961.

–*Kitâb Insyâ' al-Dawâ'ir*, ed. Nyberg, Leiden, 1919.

–*Kitâb al-Isrâ'*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948.

–*Isththilâhât al-Shûfiyyah*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948; ed. Flügel, Leipzig, 1845.

–*Risâlah al-Ittihâd al-Kawnî*, terj. D. Gril, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux*, Paris, 1984.

–*Jawâb su'âl Ibn Sawdakîn*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948, terj. M. Vâlsan, "Textes sur la Connaissance suprême", *E.T.*, 300, 1952.

–*Kitâb Kunh mâ lâ budda li al-murîd minhu*, Kairo, 1328 H, sebagian diterjemahkan Asín Palacios dalam *Islam cristianizado*, h. 371–77.

–*Kitâb Maqâm al-Qurbâ*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948.

–*Kitâb Mawâqi' al-Nujûm*, Kairo, 1965.

–*Kitâb Misykât al-Anwâr*, Kairo, 1329 H, terj. Muhammad Vâlsan, Paris, 1983.

–*Kitâb Muhâdharah al-Abrâr*, Kairo, 1906, 2 jilid.

–*Rûh al-Quds*, Damaskus, 1964; terj. Asín Palacios, *Vidas de Santones Andaluces*, Madrid, 1939; dan R.J.W. Austin, *Sufis of Andalasia* (dengan kutipan dari *Durrah*), London, 1971.

–*Syajarât al-Kawn*, Kairo 1310 H, terj. M. Gloton, *L'Arbre du Monde*, Paris, 1983.

–*Kitâb al-Tadbîrât al-Ilâhiyyah*...ed. Nyberg, Leiden, 1919.

–*Tadzkirât al-Khawâshsh*, terj. Deladrière, *La Profession de Foi*, Paris, 1978 (ini bukan karya Ibn 'Arabî; lihat tinjauan D. Gril dalam *Bulletin critique des Annales islamologiques*, XX, 1984, h. 337–39).

–*Kitâb al-Tajalliyât* dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948, edisi kritis oleh O. Yahia, dalam *al-Masyriq*, I, 1966.

–*Tâj al-Rasâ'il*, dalam *Majmû'ât al-Rasâ'il*, Kairo, 1328 H.

–*Kitâb al-Tanazzulât al-Mawshiliyyah*, diterbitkan dengan judul *Lathâ'if al-Asrâr*, Kairo, 1961.

–*Tarjumân al-Asywâq*, Beirut, 1961; ed. & terj. R.A. Nicholson, London, 1911.

–*'Uqlah al-Mustawfiz*, ed. Nyberg, Leiden, 1919.

–*Kitâb al-Washâyâ*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948; terj. M. Valsân, "Textes sur la Connaissance Suprême", *E.T.*, April–Mei–Juni 1952.

–*Kitâb al-Washiyyah*, dalam *Rasâ'il*, Hyderabad, 1948; terj. M. Vâlsan, "Conseil à un ami", *E.T.*, September–Desember 1968.

Ibn al-'Arîf, *Mahâsin al-Majâlis*, ed. & terj. Asín Palacios, Paris, 1933.

Ibn Bîbî, *al-Awâmir al-'Alâ'iyyah fî al-Umûr al-Alâ'iyyah*, Ankara, 1956.

–*Akhbâr saljûkeye rûm bâ matn-e Kâmel mukhtashar saljuqnâme Ibn Bîbî*, ed. Masykûr, Teheran, 1350/1971.

Ibn Dubaythî, *al-Mukhtashar...min Ta'rîkh Ibn Dubaythî*, Baghdad, 1951.

Ibn Farhûn, *al-Dîbâj al-Mudzhab fî Ma'rifah A'yân 'Ulamâ' al-Madzhab*, Beirut, t.t.

Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Lîsân al-Mîzân*, Hyderabad, 1329 H.

Ibn al-Hasan al-Nubâhî, *Ta'rîkh Qudhât al-Andalus*, Beirut, 1983.

Ibn al-Idzârî, *al-Bayân al-Mughrib fî Ikhtishâr Mulûk al-Andalus wa al-Maghrib*, Bagian III (tahun 537–665 H), ed. Huici Miranda, Tetuan, 1963.

Ibn al-'Imâd al-Hanbalî, *Syadzarât al-Dzahab*, Beirut, 1979, 8 jilid.

Ibn al-Jazarî, *Ghâyah al-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Kairo, 1933.

Ibn Jubayr, *Rihlah*, terj. Gaudeffroy-Demombynes, *Voyages*, Paris, 1053–56, 4 jilid.

Ibn Katsîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Kairo, 1932–39, 14 jilid.

Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, Beirut, 1972.

Ibn Khaldûn, *Syifâ' al-Sâ'il*, ed. Khalifé, Beirut, 1959.

Ibn al-Khathîb, *al-Ihâthah fî Ta'rîkh Gharnâthah*, Kairo, 1973.

Ibn al-Mulaqqîn, *Thabaqât al-Awliyâ'*, Kairo, 1973.

Ibn Qunfudz, *Uns al-Faqîr wa 'Izz al-Haqîr*, ed. M. al-Fâsî & A. Faure, Rabat, 1965.

Ibn Shâhib al-Shalâh, *al-Mann bi al-Imâmah*, ed. 'Abd al-Hâdî Tâzî, Beirut, 1964, 2 jilid.

Ibn Sa'îd al-Maghribî, *al-Mughrib fî Hulâ al-Maghrib*, ed. S. Dhayf, Kairo, 1955.

Ibn Syaddâd, *al-A'lâq al-Khathîrah*, ed. Sami Dahan, Damaskus, 1956, 3 jilid.

Ibn Suqâ'î, *Tâlî Kitâb Wafayât al-A'yân*, ed. & terj. J. Sublet, I.F.D., Damaskus, 1974.

Ibn Taymiyyah, *Majmû'ah al-Fatâwâ*, 5 jilid., Kairo, 1326–29.

–*Majmû'ah al-Rasâ'il al-Kubrâ*, Kairo, 1332, 2 jilid.

–*Majmû' al-Fatâwâ*, Riyadh, 1382, 37 jilid.

Ibn Zubayr, *Shilah al-Shilah*, ed. Lévi-Provençal, Rabat, 1938.

Idrîsî, *Nuzhah al-Musytâq*, terj. M. de Goeje & Dozy, *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, Leiden, 1968; terj. M. Hadj Sadok, *Le Maghrib au 12e siècle...*, Aljazair, 1983.

'Irâqî (Fakhr al-Dîn), *Lama'ât*, terjemahan dengan kata pengantar W. Chittick dan P. Lamborn Wilson, *Divine Flashes*, New York, 1982.

Imâmuddîn (S.M.), *Muslim Spain: 711–1492, A Sociological Study*, Leiden, 1981.

Izutsu (T.), *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966; edisi kedua ed. Berkeley & London, 1984.

–*Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Paris, 1980.

Jâmî, *Nafahât al-Uns*, Teheran, 1336.

–*Naqdh al-Nushûsh fî Syarh Naqsh al-Fushûsh*, ed. W. Chittick, Teheran, 1977.

Jandî, *Syarh Fushûsh al-Hikam*, ed. Asytiyânî, Masyhad, 1982.

–*Nafhah al-Rûh wa Tuhfah al-Futûh*, Teheran, 1328/1949.

Junayd-e Syirâzî, *Syadd al-Izâr*, Teheran, 1328/1949.

Kahhâlah, *Mu'jam al-Mu'allifîn*, Damaskus, 1957.

Lagardère (V.), "La Tariqa et la révolte des murîdûn en 539/1144 en Andalus", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35.1, 1983, h. 157–170.

Landau (R.), *The Philosophy of Ibn 'Arabî*, London, 1959.

Landolt (H.), "Simnânî on Wahdah al-Wujûd", *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Teheran, 1971.

Le Tourneau (R.), "L'Occident musulman du milieu du VIIe siècle à la fin du Xve siècle", *Annales de l'Institut d'études orientales d'Alger*, 16, 1958, h. 147–176.

–*The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton, 1969.

–"Sur la disparition de la doctrine almohade", *Studia islamica*, XXXII, Paris, 1970.

Lévi-Provençal (É), *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 jilid, Paris-Leiden, 1950–53.

–*Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928.

–*Fragments historiques sur les Berbéres au Moyen Âge*, Rabat, 1934.

–*Trent-sept Lettres officielles almohades*, Institut des hautes études marocaines, X, Rabat, 1941.

Manâqib Awhad al-Dîn Kirmânî, ed. Forunzafar, Teheran, 1969.

Maqqarî (A. ibn M.), *Nafh al-Thîb*, ed. I. 'Abbâs, Beirut, 1968.

Marquet (Y.), *La Philosophie des Ikhwân al-Shafâ*, Aljazair, 1975.

Marrâkusyî ('Abd al-Wâhid), *al-Mu'jib fî Talkhîsh Akhbâr al-Maghrib*, Amsterdam, 1968.

Massignon (L.), *Opera Minora*, Paris, 1969.

–*The Passion of al-Hallâj*, terj. H. Mason, 4 jilid, Princeton, 1982.

Miquel (A.), *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle*, 3 jilid, Paris, 1973–80.

–*Usâmah Ibn Munqidz: des enseignements de la vie*, terj dengan kata pengantar, Paris, Imprimerie Nationale, 1983.

Morris (J.), "Ibn 'Arabî and His Interpreters", *Journal of the American Oriental Society*, CVI. 3 & 4, 1986, dan CVII. 1, 1987.

Nafîsî (Sa'îd), *Kulliyyât Syaykh Fakhr al-Dîn 'Irâqî*, Teheran, 1335 H.

Najm al-Dîn Kubrâ, *Die Fawâ'ih al-Jamâl wa Fawâtih al-Jalâl der Najmuddîn Kubrâ*, ed. F. Meier, Weisbaden, 1957.

Netton (I.R.), *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London, 1982.

Nicholson (R.A), *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.

–*The Lives of Umar Ibnul Farid and Muhyiddin Ibn Arabi*, J.R.A.S. 1906.

Nwyia (P.), *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, 1970.

–*Ibn 'Athâ' Allâh et la naissance de la confrérie shadhilite*, Beirut, 1972.

Pouzet (L.), "Maghrébins à Damas au VII/XIIIe siècle", *B.E.O.*, XXVIII, 1975.

–*Aspects de la vie religieuse à Damas aux VII/XIIIe siècles*, tesis doktoral, University of Lyons II, 1981.

Profitlich (M.), *Die Terminologie Ibn Arabis im Kitâb Wasâ'il al-Sâ'il*, Teks, Übersetzung und Analyse, Freiburg, 1973.

Al-Qârî al-Baghdâdî, *al-Durr al-Tsamîn fî Manâqib Muhyî al-Dîn*, Beirut, 1959.

Qûnawî (Shadr al-Dîn), *I'jâz al-Bayân*, Hyderabad, 1949; Kairo, 1969.

–*Miftâh al-Ghayb*, edisi kritis dan terjemahan oleh S. Ruspoli, *La Clé du monde suprasensible*, tesis doktoral, Paris IV, 1978.

Shafadî (Khalîl ibn Aybak), *al-Wâfî bi al-Wafayât*, Wiesbaden, 1962.

Schimmel (A.), *Mystical Dimensions of Islam*, University of North California Press, Chapel Hill, 1975.

Sya'rânî ('Abd al-Wahhâb), *Kitâb al-Yawâqît wa al-Jawâhir*, Kairo, 1369 H.

Sivan (E.), *L'Islam et la croisade*, Paris , 1968.

Sourdel (D.), "Les professeurs de madrasa à Alep aux XIIe et XIIIe siècles d'après Ibn Syaddâd", *B.E.O.*, XIII, 1949–51.

Stern (S.M.), "Ibn Masarrah, Follower of Pseudo-Empedocles, an Illusion", dalam *Actas do IV Congresso de estudos arabes e islamicos*, Leiden 1971. Dicetak ulang dalam S.M. Stern, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, London, 1983.

Tâdilî (A.), *al-Tashawwuf ilâ Rijâl al-Tashawwuf*, ed. A. Fraure, Rabat, 1958; ed. A. Tawfîq, Rabat, 1984.

Takeshita (M.), *Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man*, Tokyo, 1987.

Teres (E.), "Linajes árabes en al-Andalus según la jamhara de Ibn Hazm", *al-Andalus*, 1952, XXII, 2.

Torres Balbas (L.), "Mozarabías y juderías en las ciudades hispanomusulmanas", *al-Andalus*, XIX, 1954, 172–97.

Tirmingham (J.S.), *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

Turki ('Abd al-Majîd), *Polémiques entre Ibn Hazm et Bâjî sur les principes de la loi musulmane. Essai sur la littérature zhâhirite et la finalité mâlikite*, Aljazair, 1976.

–"La Vénération pour Mâlik et la physionomie du mâlikisme andalou", *Studia islamica*, 1971, XXXIII.

–*Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*, Paris, 1982.

Urvoy (D.), *Le Monde des Ulémas Andalous*, Jenewa, 1978.

–"La Structuration du monde des Ulémas à Bougie au VIIe/XIIIe siècle, *Studia Islamica*, 1976, XLIII, 87–107.

Vajda (G.), *La Transmission du savoir en Islam*, London, 1983.

Watt (M.), "Philosophy and social structuration in Almohad Spain", *The Islamic Quarterly*, VIII. 1–2, Januari–Juni 1964, h. 31–46.

Yâfi'î ('Abd Allâh), *Mir'ât al-Janân*, Hyderabad, 1338 H.

Yahia (O.), *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, I.F.D., Damaskus, 1964.

Yâqût, *Mu'jam al-Buldân*, Beirut, 1936.
Yûnînî, *Dzayl Mir'âh al-Zamân*, Hyderabad, 1955–61, 4 jilid.
Ziriklî, *al-A'lâm*, Beirut, 1979, 8 jilid.
Zarkûb (Abû al-Khayr), *Syirâz nâme*, Teheran, 1310 H.

INDEKS NAMA

INDEKS ISTILAH